الدكتور طراد حمادة

ابن رشد

في كتاب فصل المقال

وتقرير
ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
أهم الموضوعات في الفلسفة والفقه والمنهج



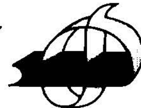
دار الهادي
بيروت - لبنان



ابن رشد
في كتاب فصل المقال

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م



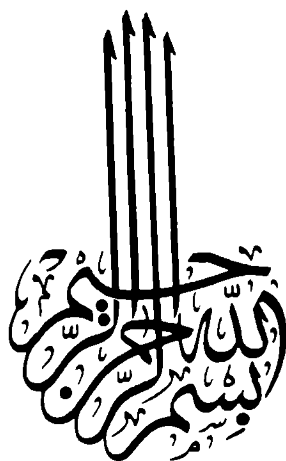

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

ابن رشد
في كتاب فصل المقال

وتقرير
ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
أهم الموضوعات في الفلسفة والفقه والمنهج

الدكتور طراد حمادة

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



إهــداء

إلى روح أبي...

مبحث بمثابة تمهيد لهذا الكتاب

ابن رشد والرشدية في الفكر العربي المعاصر

احتفل العالم، بدعوة من منظمة الاونسكو، بذكرى ابن رشد، وقد مرَّ ثمانمئة عام على وفاة فيلسوف قرطبة، أكثر بلاد الله كتباً، وبغداد الثانية كما كان يدعوها المؤرخون. ولسنا بحاجة لإظهار مكانته في تاريخ الفلسفة والفكر الانساني. لكن تصح الاشارة إلى أننا نزداد معرفة به مع الوقت وأن ابن رشد حاضر بيننا، وفكره يكتسب أهمية مضافة وينضم إليه أنصار ومريدون جدد. حتى يمكن القول أننا أمام رشدية معاصرة، تكشف عن بعض جوانبها الضجة الفكرية العربية الراهنة وخاصة في صف الفلسفة. ويبدو أننا في معرض استعادة ابن رشد من الغرب اللاتيني. ولا يعني هذا أننا نستعيد الرشدية اللاتينية بتطوراتها المتنوعة، بل نخلص فكر فيلسوفنا من اضافاتها، ونحن نأخذ من الغرب ما سبق وأعطيناه، ونقول هذه بضاعتنا رُدَّت إلينا.

أرغبُ أن أسمي الثقافة العربية ـ الاسلامية بجوهرة أو درَّة القلادة. إنها واسطة العقد في حلقة الثقافة الانسانية التقت فيها الحضارات مجموعة. أنهرٍ صغيرة لتشكِّل نهراً كبيراً، راح يروي أراضي شاسعة على

امتداد هذا العالم. وعليه فإنه لو تعددت الحقول والحدائق، يكون كل نبت نبته، وكل ثمرةٍ من ثمار الفكر الانساني ثمره، نقطفه من شجرة مروية بنهر الحضارة الاسلامية، ملتقى الحضارات الأكبر، وذلك هو المعنى العميق لختم النبوة وكمال الدين في حركة التبليغ الإلهي وبعث الأنبياء. ولو دققنا النظر، وحقَّقنا في الأصول والقواعد التي ارتكزت عليها حركة العقل الانساني وابداعاته في الفلسفة والعلوم والآداب والفنون، لظهر انها ثمار يانعة، في بساتين الكون تروى بنهر الله الذي جعل من الماء كل شيء حي.

أصل التفكير الرشدي، مستمد من هذا المشهد: القرآن الكريم كتاب الله، والكون كتاب الوجود والعقل مفتاحه والحضارات الانسانية تراثه، ولعلَّ محاولة ابن رشد في تقديم الجواب القرآني على فعل الفلسفة وتعيين الحكم الشرعي من هذا الفعل هو المحاولة الرئيسية، في هذا الأمر، التي لا تزال تشغل الباحثين عن الحقيقة الفلسفية وصلاتها بالحقيقة الدينيَّة، عن حقيقتين يجتمعان، على مستوى الموضوع والمنهج ليشكلا حقيقة واحدة يؤيدها العقل بالبرهان ويصدقها القلب بالايمان وتفتح للعقل مفاتيح الغيب فيما لاقى هذا العقل مأساته في محاولات النقد المستمرة التي واجهها في الفلسفة اليونانية والفلسفة الاوروبية الوسيطة والحديثة، في سلسلة تبدأ ولا تنتهي من المعلم الأول أرسطو إلى كلٍ من «ديكارت» و«كانت» و«هيجل» وفلاسفة العلم والوجود المعاصرين.

يصف المستشرق الفرنسي هنري كوربان صورة ابن رشد في الغرب، بصورة الشخصية القوية والفيلسوف الفذ ويرى أن النظرة الغربية لم تكن واسعة الأفق بخصوص طبيعة فلسفته وما آلت إليه. فقد دأب المستشرقون على النقل والترديد بأن ابن رشد كان أبرز اسم، وأبرع ممثل

لما يسمَّى بـ«الفلسفة العربية»، وأن هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى أمرها عند وفاته. ولعلَّ صدى هذا النقل والترديد وجد الآذان الصاغية عند المشتغلين بالفلسفة من العرب المعاصرين الذين اعتادوا الكلام عن ابن رشد المتنازع عليه، كما في السِجال القديم الذي دار بين الشيخ محمد عبده وفرح انطون، وفي السجال الراهن، وقد بلغ أوجه، في أعمال الندوات التي عقدت في أكثر من مكان، لمناسبة الذكرى الثمانمئة لوفاته وفيها استخدمت فلسفة ابن رشد لنصرة فهم معين للنهوض في مواجهة فهم آخر يرى للدين دوراً ايجابياً في عمليات النهوض، وقد ركَّز بعض الباحثين على إبراز الجانب الأصيل والعقلاني في فلسفته، وأن «من الخير للتجربة الفلسفية الاسلامية الوسيطة أن ترتبط بالعقلانية الأرسطية التي يمثلها ابن رشد والفارابي بدلاً من الأفلاطونية القديمة والمحدثة التي يمثلها فلاسفة آخرون وتطل على الغنوصية واللاعقلانية»؟!

إن التدقيق في هذا الموقف، يكشف عن استعادة متعجلة لمقولات المستشرقين الذين امتدحوا الجانب الأرسطي في الفلسفة الرشدية، أو تلك المرحلة من انتاج الشروحات والملخّصات على فلسفة أرسطو، وتمثل شخصية ابن رشد الشارح، ثم الادّعاء أن الدفاع الرشدي عن الفلسفة، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، كانت بلا طائل، لأنه من الصعب التوفيق بين موسى وفرعون، ولأن الفشل في هذه المحاولة، كان بمثابة بداية النهاية للفلسفة الاسلامية، فيما يستحق الموقف نظرة مختلفة تتناول الدفاع الرشدي ونتائجه وذلك بفصل هذا الدفاع عن الفلسفة الأرسطية، التي يبدو معها التوفيق بين الفلسفة والدين، كالمصالحة بين فرعون وموسى، ويلزم العودة إلى غاية ابن رشد الأصلية، وهي التوفيق بين الدين والفلسفة، وفق التعريف الرشدي وهي المحاولة، التي نرى

أنها، حققت نتائجها الكبرى، ومهَّدت الطريق للفلسفة الإلهية التي ازدهرت في العالم الاسلامي ونمت مدارسها بقوة في الشرق الاسلامي خاصة، وفي مدرسة اصفهان الفلسفية على وجه الخصوص.

أبدى الدكتور ناصيف نصار، الباحث الفلسفي والعميد السابق لكلية الآداب في الجامعة اللبنانية، وجهة نظر في التعريف الرشدي للفلسفة، يذهب إلى أن تناول ابن رشد للفلسفة انطلق من موقعه الفقهي، فضيَّق على مفهومها وحصرها في التعريف الذي وضعه لها، واعتبر الفعل الفلسفي ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع من جهة ما هي مصنوعات، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وأن الشرع كان قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، وإنَّ حصر الفلسفة في الدلالة على الصانع قد ضيَّق عليها وأدى الى انحسارها في الدراسات الاسلامية اللاحقة.

إن هذا الرأي الذي يردد مقولة استشراقية قديمة، يفصح عن مشكلة فلسفية راهنة تتعلق بمعنى الفلسفة وحدها، كما تتصل من ناحية أخرى بما آلت اليه مساعي ابن رشد في الدفاع عنها ومحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة في كتاب فصل المقال، الذي كان غرضه الفحص على جهة النظر الشرعي: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب أو على جهة الوجوب، وكان السبيل لإصدار الحكم الشرعي في هذه المسألة تعريف فعل الفلسفة والمعنى الرشدي المعطى لها والذي يتفق مع الفهم الاسلامي لفعل الفلسفة، ويصلح للتوفيق بين الفلسفة والدين على القاعدة المشهورة ان الحق لا يضاد الحق بل يشهد له.

لقد ساعد التعريف الرشدي في إطلاق المشروع الفلسفي الاسلامي، وهو كان في غاية الدقة والرونق والتحديد، ليتمكن العقل الاسلامي من قبول الفلسفة ومواجهة الحملات التي جابهتها، والتي تلتقي في مقاصدها مع الغرض العام لفصل المقال.

إن النظر الدقيق في النقد الذي وجهه الامام الغزالي في كتاب التهافت للفلسفة الأرسطية والذي كان موقع اهتمام ابن رشد يؤدي الى المصالحة بين الفيلسوفين على قاعدة معنى الفلسفة الجديد، وحتى لو راجعنا المعنى المعطى للفلسفة عند ارسطو نجد أن المعلم الأول في تقسيمه للعلوم الى نظرية وعملية، ثم تقسيمه العلوم النظرية الى ثلاثة علوم رئيسية، الطبيعيات والرياضيات والإلهيات وهو يقسمها حسب موضوعها الذي يدرس المتحرك المحسوس وهو العلم الطبيعي، والعلم الذي يدرس ما لا يتحرك لكنه يتحقق في أشياء حسية وهو العلم الرياضي، والعلم الذي يدرس: اللامتحرك اللامادي أعني الموجود من حيث هو وجود فحسب هو الميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة أو الإلهيات التي تبحث في الماهيات الروحية الثابتة، وقد أدخل الفلاسفة المسلمون تعديلات هامة على هذا التقسيم. ومراجعة هذه التقسيمات تعيد الفلسفة الى طبيعتهاالأصلية باعتبارها فعلاً ينظر في الكون، في الوجود للدلالة على رب الكون، واجب الوجود، وكل الاضافات الاسلامية على هذا التقسيم والبحث في الإلهيات بالمعنى الأعم والأخص انما تلتقي مع التعريف الرشدي، ولكن كانت الفلسفة مشكلة لذاتها على الدوام وتعريفها من الأسئلة ذات الاجابات العديدة. ان تعريف ارسطو للفلسفة هو في جوهره تعريف لفلسفة ارسطو الخاصة، ولكن إلى أي مدى تمثل فلسفة ارسطو أو فلسفة أي فيلسوف آخر، تعبيراً أصيلاً عن ماهية الفلسفة التي

يخضع معناها للتغير التاريخي، كما يبين تاريخ الفلسفة بأن كل الفلسفات كانت مقتنعة بأن تعاليمها تعبير أصيل عن الماهية غير المتغيرة للفلسفة. إن تاريخ الفلسفة عند ارسطو كان استعراضاً لتاريخ الفلسفة بل لتاريخ العلم أيضاً، وكان ما نسميه الآن Science جزءاً من مباحث الفيلسوف.

ولهذا فقد دعيت الفلسفة بأم المعارف أو ملكة العلوم، ورغم أن ابن رشد لم يتطرق الى استقلالية تاريخ الفلسفة عن العلم لكنه في حده الشهير أعطى للحقيقة الفلسفية استقلالها الذاتي، وردَّ الفلسفة الى طبيعتهاالأصلية ووفَّق بينها وبين الحقيقة الدينية، وكان ذلك انطلاقة قوية للفلسفة وليس تضييقاً عليها كما يقول د. ناصيف نصار، لأن التعريف الرشدي أدى غرضين أساسيين، حدّ الفلسفة واعتبارها من حيث ذاتها وماهيتها لا من حيث ارتباط العلوم بها بطريقة أو بأخرى مع إعادة الاعتبار إلى الحقيقة الفلسفية ومصالحتها مع الحقيقة الدينية باعتبار غاية الحقيقتين معرفة الله سبحانه وتعالى والدلالة عليه، وعبادته والفناء في حبه، كما عند المتصوفة وأصحاب الفلسفة الإلهية.

ومع ذلك فقد ندَّد جاك مارتيان ممثل التوماوية المعاصرة (نسبة إلى توما الاكويني) بابن رشد باعتباره (فصل الحقيقة الفلسفية عن الحقيقة اللاهوتية)! فيما يذهب نصار إلى أن ابن رشد قد ضيَّق على الفلسفة، ويتجاهل بعض المستشرقين المعاني المكتسبة للفلسفة في العالم الاسلامي، والتي كانت محركة فاعلة في ازدهار الفلسفة الاسلامية بعد ابن رشد. ما هو جواب الرشدية العربية المعاصرة على هذه المشكلات؟

تتبدى الرشدية المعاصرة بتجديد الاهتمام بدراسة الفلسفة، ومعالجة المشكلات الكبرى التي تصدى لها ابن رشد، مع جهد صريح لدراسته

وإعادة تحقيق إنتاجه الفلسفي. ويمكن تعيين المشكلات التي تعرض لها الرشديون المعاصرون، محاولة الاجابة عن مسائل من نوع التأويل، ومصير الفلسفة الاسلامية بعد ابن رشد، والعقلانية التي أرسى أسسهاالقاضي القرطبي، وعلاقة الفكر بالآخر، أو ما يعرف بالأخذ عن المخالفين لنا بالملّة، ثم المقارنات المعاصرة بين ابن رشد وابن سينا، والعودة الى معالجة ما أثاره الامام الغزالي في كتاب التهافت وصولاً إلى طرح موضوع الأصولية الاسلامية.

وسنكتفي في هذا الموضع بالاشارة إلى هذه الأبحاث وإلى أصحابها ونترك أمر مناقشتها الى ابحاث مستقلة نقوم بها، أو يقوم بها غيرنا، بعد إشارتنا إليها.

إن اهتمام الرشدية العربية المعاصرة يظهر في العالم العربي والاسلامي بدراسة ومواقف كل من:

١ ـ الدراسات المتعلقة بنقد العقل وفق طرائق ابستمولوجية كما يتبين من أعمال الباحث الدكتور محمد عابد الجابري وما أثارته من ردود مختلفة، مؤيدة ومخالفة، والدكتور الجابري، يعطي اهتمامه الراهن للدراسات الرشدية في سلسلة تحقيقات يصدرها تباعاً لأعمال ابن رشد.

إلى جانب ذلك يتمظهر الاهتمام الفلسفي في اقامة مقارنة غير مباشرة بين كل من ابن سينا والغزالي وابن رشد، والمفارقة الطريفة أن هذا (الثلاثي الفلسفي) الذي التقى في التهافتين والذي قام ابن رشد في الدفاع غير المباشر عن ابن سينا، في رده الشهير على تهافت الغزالي، لكنه مع الرشدية المعاصرة يحصل تقسيم جديد للمواقف في اصطفاف جديد نجد فيه الغزالي وابن سينا في خانة واحدة يطلق عليها الباحثون

اصحاب البيان أو العرفان، فيما يمثل ابن رشد اصحاب البرهان.

ويذهب بعضهم الى تقسيم من نوعٍ آخر، قائم على خروق مصطنعة بين الفلسفة المشرقية وصاحباها الغزالي وابن سينا، وفلسفة مغربية صاحبها ابن رشد (والمشرق والمغرب تستخدم بخصوص العالم العربي فهما المشرق العربي والمغرب العربي). كما تقوم عملية اصطفاف اخرى من نوع وقوف الغزالي وابن سينا في جانب وصف الأصولية الاسلامية (بمعنى العودة الى الأصول والدفاع عن العقيدة، كما بالمعنى السياسي المعطى لها) فيما يقف ابن رشد في صف إلى جانب العقلانية، بالرغم من تدبيج الألقاب على الفيلسوف من نوع قاضي قرطبة والفقيه المالكي، وخاصة أن هذه العقلانية ترتبط بوصفه الشارح الأكبر لأرسطو، كما أنها توضع وجهاً لوجه في مقابل الأصولية.

لقد نصبت «السينما الفلسفية» ابن رشد معارضاً معاصراً للأصولية الاسلامية كما في فيلم «المصير»، لكن هذه المعارضة التي تجد أسبابها في المذهب المالكي المتشدد من الناحية الفقهية من الفلسفة وفعل التفلسف لا نجد علاقة مباشرة بها فيما كانت عليه أوضاع الفلسفة في محيط ابن سينا ومن بعده الامام الغزالي، لأن هذا المحيط كان متسامحاً مع الفلسفة ومنفتحاً عليها. إن حياة ابن رشد ونكبته تعود الى فقدان هذا الانفتاح في محيطه، ولا نجد مسوغاً لربط هذه الظاهرة في المغرب العربي والأندلس بما كانت تشهده أوضاع الفكر في أمصار اسلامية ازدهر فيهاالانتاج الفلسفي في أجواء من التسامح الفكري أقرب الى حرية التفكير بالمعنى المعاصر.

إن الأبحاث التي تتناول التراث في دراسته ونقده والموقف منه وفي

تعيين مكانة العقل من هذاالتراث تنضم بدورها الى أبحاث الرشدية المعاصرة، ويرافقها موقف ينمو باستمرار في ايران الاسلامية يؤسس لما سمي بعلم الكلام الجديد وتعود الروح الى النهضة الفلسفية التي بدأت مع مدرسة اصفهان، ومدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي التي أعادت الحياة إلى الفلسفة وجددت في مباحثها ووسعت مشكلاتها. ولعلَّ دراسة انجازاتها الهامة مثل اثبات أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، كما الوجود الذهني، واستعادة مباحث النفس من الطبيعيات إلى الإلهيات واعتبارها خلاّقة للصور، الى جانب ارتكازها على النهضة العلمية والعمرانية في العصر الصفوي، من خلال انتصار التشيع على التصوف بالمعنى السياسي، وادماج الحركات الصوفية في نطاقها الاسلامي الأصيل، مع صدر المتألهين وسيد حيدر آملي والشيخ البهائي وغيرهم من العلماء والفلاسفة، كما ازدهار حركة الترجمة العربية الى اللغات الاسلامية كالفارسية والتركية والاردية خاصة للقرآن الكريم ونهج البلاغة وكتب الاحاديث والسيرة، والمجموعات الفقهية الكبرى، حركة تذكر بما كان يحصل في موازاتها داخل اوروبا.

إن هذه الحركة تؤسس للفلسفة الاسلامية الحديثة ـ لنا عودة مستقلة لبحث هذا الموضوع الهام لأن أغلب المؤرخين عندنا كما البرامج الاكاديمية تتنكر لوجود فلسفة اسلامية حديثة ـ إن هذه النظريات الفلسفية الكبرى أسست لفلسفة واقعية اتصف بعض جوانبها بالتصوف العقلي، فهل تكون هذه المدرسة قد جمعت، ابن سينا الى الغزالي، وأخذت من الأندلس ذلك التراث الذي تركه محيي الدين ابن عربي وقد شغل الناس في المغرب العربي وفي الغرب بعد وفاة القاضي القرطبي.

هكذا تستعيد الفلسفة الاسلامية مكانتها المرموقة في الدراسات الاسلامية المعاصرة، وتشهد اقبالاً مميزاً للشباب من طلاب الجامعات والحوزات العلمية، على دراسة الفلسفة والاشتغال في موضوعاتها.

كما يمكن ملاحظة انفتاح الأوساط الاسلامية على دراسة الفلسفة وتدريسها، وكذلك اهتمام المثقفين على اختلاف نزعاتهم بشؤون الفلسفة، وإعادة قراءتها، من القراءة النقدية إلى تحقيق النصوص، إضافة إلى التعليقات والشروح، كما لا تخلو بعض الأبحاث والدراسات من عناصر جديدة فيهااشارات وتنبيهات ابداعية، تؤسس لنهضة جديدة، على ما اختاره الشيخ الرئيس ابن سينا، من التأسيس لفلسفته المشرقية ـ الاشراقية في اشاراته وتنبيهاته بعد موسوعة الشفاء وملخصها النجاة، وقد مثّلت الذكرى المئوية الثامنة لوفاة الفيلسوف ابن رشد، مناسبة لاستعادة تراث فيلسوف قرطبة، على نطاقٍ واسع، توافرت له جهود الباحثين في العالمين الاسلامي واللاتيني، حيث ازدهرت الفلسفة الرشدية وأعطت ثمارها الطيبة، ونضيف الى ما سبق، الاهتمام المتزايد بالدراسات الصوفية وأثرها في مباحث الأخلاق والسلوك والآداب والفنون. تستقيم مع هذه الحركة حقيقة التصوف وأبعاده الروحية المستمدة في أصولها من التجربة الروحية الاسلامية، بل من مشكاة النبوة، على ما يذهب اصحابها.

في السابق، كانت بعض الأوساط الاسلامية متشددة في الموقف من الفلسفة، وكانت أوساط أخرى أكثر تسامحاً وانفتاحاً معها، ولا يقتصر هذا الموقف على المحافظين المسلمين بل يتعداه الى المحافظين عند أهل الكتاب بحجة أن الفلسفة تهز المعتقدات الدينية، وان دراستها تؤثر على

صفاء استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، الى غير ذلك من الأسباب. واذا كان بعض المترددين في الموقف من الفلسفة، قد أباحوا دراسة المنطق لحاجة اليه معروفة، فانه من المناسب الإشارة إلى موقف الفيلسوف الانكليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الذي وجّه نقداً لاذعاً للمنطق الأرسطي، ووضع «اورغانون جديداً» محل أورغانون أرسطو بقوله: «إن جرعة قليلة من الفلسفة قد تميل بذهن الانسان إلى الالحاد، غير أن التعمّق في دراسة الفلسفة يلقي بالانسان في أحضان الدين».

إن استعادة الفلسفة مكانتها في الدراسات الاسلامية المعاصرة، ترجع، وفق نظرنا، إلى استعادة الفلسفة معناها الحقيقي بعدما استقلّت عنها العلوم التي ارتبطت بها واعتبرت الفلسفة مؤسسة لهذه العلوم وأماً لها، والذين يبشرون بأن الفلسفة هي أم العلوم عليهم الانتباه إلى أن الدين هو الأب الشرعي للفلسفة، أي أن الفلسفة ولدت من بذور التفكير الديني، وهي من صلب السؤال الميتافيزيقي، عن الوجود وواجب الوجود، عن الكون ورب الكون، عن الخلق والحق، وهي حين تعود إلى أحضان حقيقتهاالأولى هذه، تكتسب قوتها، وتحثّ العقل على إقامة صرح اعتقاداته على أسسٍ راسخة ومتينة.

إن التأمل في المعنى المعاصر المكتسب للفلسفة، يكشف عن تأسيس مرحلة جديدة للتفكير الفلسفي، يعود بالفلسفة إلى جذورها وأصولها الأولى، ويعطيها الموقع الذي تستحقه في مقدمة العلوم الانسانية، ليس كما يصورها بعض من أمعن في رثائها بالقول انها الأم الثكلى التي فقدت ابناءها، الواحد تلو الآخر، بل بعودتها إلى جوهرها وماهيتها القائمة فيها وليس بسواها، وهذا الأمر يفسر جانباً أساسياً من

اهتمام الثقافة الاسلامية المعاصرة بها، بالفلسفة والإنتاج الفلسفي على تنوّع مدارسه وتياراته.

هذا الكتاب الذي أعدّ كرسالة لنيل شهادة الكفاءة في الفلسفة في الجامعة اللبنانية ـ كلية التربية عام ١٩٨٤، استعادة متجددة لمكانة الفلسفة من خلال السؤال المتجدد، بدوره، حول معنى الفلسفة وعلاقتها بالدين، وخاصة علاقة الشريعة والحكمة في الاسلام، ورغم ان الأجوبة على هذه الإشكالية قد تجاوزت في عالم الاسلام، كما هو الحال، مع مدرسة اصفهان ومع الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، الدفاع الرشدي عن الفلسفة، فإن ما حققه ابن رشد في فصل المقال، كمقالة في المنهج، وكمحاولة مؤسسه لحل إشكالية، تجد دائماً مسرحاً مؤاتياً للحوار، يؤدي غرضه في الكشف عن واقع الفلسفة عندنا وعن مكانتها المستعادة، إن قراءة هذا الكتاب ـ الرسالة ـ تقدم فائدة مضاعفة، عن طريق قراءة النص الرشدي، والقراءات المتناوبة عليه، مع متابعة المآل الذي وصلت إليه التأويلات المتتالية لفلسفة إبن رشد...

تقديم

الكتابة عن ابن رشد راحة ومسؤولية.. سفر في سفر الفلسفة والكلام والمنطق. تستوقفك محطات القول: المدن الفاضلة بشرعة الفقه أو الأبنية المؤسسة على دعائم البرهان. ذلك أن ابن رشد في بحثه المضني عن الحقيقة ـ الحقيقة الواحدة في بركة الوحي أو سلطة العقل ـ يرى العالم الذي يمتد على طول مساحة الخلق، يغمره الشعور بعظمة الخالق: في النظر في الموجودات، في دلالة الكائن وحتمية الفناء، وعدالة المعاد الموثوق.

لا يسعك في السفر أن تجلب التباعد. لا محل للبغضاء في رفقة التحاب بين الفلسفة بما هي بحث عن الله والدين بما هو سعي نحو الله.

لم يكن ابن رشد طبيباً وقاضياً وفقيهاً وفيلسوفاً وحسب، كان إنساناً مؤمناً ومناضلاً في مجتمع قرطبة «أكثر بلاد الله كتباً». والمجتمع الذي آثر الوحدة والوفاق ونبذ التفرقة والشقاق..

وآمن أن هذا الإسلام دين الله. وجاهد أعداءه...

أيّ الزاد في هذا السفر الميمون...

قلت نستأنس برحاب القرآن، «هو الفصل ليس بالهزل، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم». ونتزوّد بعلم الكلام ذلك «الحجاج عن العقائد الدينية بالادلة العقلية، والرد على

المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة». ونهل من معين الفلسفة «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة» وهي «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحّث على ذلك. . .».

هذا الزاد الغني، كان المهندس الذي وجه دفة العمل. لم نقدم على قراءة «فصل المقال» إلا بعد تعقل المشكلة التي سنواجهها في الكتاب. لذلك اقتصر الفصل الأول على دراسة الاطار التاريخي لمشكلات «فصل المقال». ضمن فهم للتاريخ يتضمن الأحداث وظروفها وتكوّن الفكر وسيرورته.

في الفصل الثاني درسنا حياة ابن رشد، نكبته، مجتمعه، ثقافته، مصادر فلسفته، وآثاره. بينما تناول الفصل الثالث «كتاب فصل المقال» في تاريخه وطبعاته، وغرضه، ومحتواه. ليصبح الطريق يسيراً للفصل الرابع الذي اجتهد في دراسة أهم موضوعات فصل المقال بعد تحديدها في إحدى عشر موضوعاً تناولنا كل منها في مبحث مستقل.

آي الطريقة في قراءة الكتاب.

آي المنهج في بحث الموضوعات.

في قراءة «فصل المقال»، اعتمدت النص ودرسته بصفته المستقلة هذه، دون ارهاقه، وازهاق حيويته، باخضاعه لظروف التكوّن التاريخية. إن التأريخ للفلسفة يستعين بالحدث ليضيء الفكرة. . . وفي منهج البحث في الموضوعات اعتمدت اسلوب التفسير الموضوعي، لكل مبحث مدخل تستجمع فيه جملة المفاهيم حول الموضوع، ثم يقرأ النص الرشدي على

ضوء ما تقدم ويناقش ضمن ادخاله في السياق العام. . .

هذا المنهج في البحث يستوجب احاطة بالموضوع ومشكلته وتطورهما. لذلك يحتاج إلى أكثر من مرجع ومصدر للقراءة.

يتنوع محتوى المصادر والمراجع بتعدد العلاقات التي تقوم بين المسائل الفلسفية. إن «فصل المقال» يمكن اعتباره المرجع الرئيسي لفهم تفكير ابن رشد وقد رأى فيه ارنالديز منهجية الفكر الإسلامي فهو يشمل جميع أساليب العلوم الدينية الإسلامية: النحوية، الفقهية، التفسير الكلام، رواية الحديث، وكان ابن رشد عالماً متضلعاً في كل هذه المجالات. إن المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها وأخذت منها تنقسم إلى ثلاث:

١ ـ **كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية:** التي تتفق على التدرج بالتأريخ للفلسفة الإسلامية ابتداء من الكندي حتى ابن رشد. وتقوم بذلك بدراسة العلوم القرآنية وعلم الكلام، وطلائع الزهد والتقشف والفرق والتصوّف ولا ننسى التأريخ لحركة النقل والترجمة عن اليونان. . وأجد رغبة في التنويه بكتاب الدكتور ماجد فخري «تاريخ الفلسفة الإسلامية» وقيمته العالية بهذا الشأن. . .

٢ ـ **في الكتب التي تتناول ابن رشد وتترجم له:** وتدرس فلسفته في اطارها التاريخي ومباحثها العامة يسترعي الانتباه أن ابن رشد ومدرسته الفلسفية يستحقان الدرس العميق والقراءة المستجدة. ثم أن الاهتمام بالفلاسفة المسلمين ودراستهم عبر المؤتمرات والمجاميع الفكرية واحياء فكرهم بالدراسة لعمل في غاية النفع. إن الفائدة الجمة التي قدمتها أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي التي اقيمت بمناسبة مرور

ثمانية قرون على وفاة ابن رشد في جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية تبعث على السرور . . .

٣ ـ الكتب التي تتناول الموضوعات: في هذا الباب وجدت فائدة كبرى في كتب التفسير القرآني. خاصة إذا اعتمد المفسر اسلوب التفسير الموضوعي في المبحث القرآني أو الفلسفي. وذلك ينطبق على كتب الفقه والأصول. فضلاً عن كتب التأريخ للفلسفة وكتب الدراسات الإسلامية . . .

ما الذي حصلناه بعد هذا؟

لنرى ذلك في قراءة ابن رشد في «فصل المقال».

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخـــل

القرآن وفعل الفلسفة:

«فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع[1]. أية أجوبة هذه التي تفتح الباب واسعاً لشقاء العقل، للأسئلة التي لا تنتهي ولا ترغب في جواب مطلق. إن البحث عن معنى الفلسفة يدخلنا في مشكلة الفلسفة ذاتها» إذ ليس في وسع المرء أن يشرع في البحث عن الفلسفة ما لم يكن قد سبق له الالتقاء بها أو العثور عليها.

يتضمن تعريف ابن رشد للفلسفة، وجه التشابك بين الوعي الفلسفي والوعي الديني وذلك في سياق الوعي العام الذي عرفه المجتمع الإسلامي ـ العربي... «وهو يلتقي، في حده الأول: بأن الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات مع التعريف اليوناني عند سقراط الذي يرى في الفلسفة» البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدي إلى الخير.

وعند افلاطون حيث هي: «البحث عن حقائق الموجودات وعند المعلم الأول ارسطو حيث هي العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها، فهي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٢٧.

الأولى. . .[١] وهو في حد التعريف الآخر الذي يعتبر في النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع يشير بوضوح إلى ارتباط غاية التفلسف بالله. إن واقع الفلسفة نشأ بجانب منه عن الدين. وذلك يقودنا إلى خصوصية هامة في الفلسفة الإسلامية هي ترابط الفلسفة والدين ترابطاً وتنازعاً». يذهب كارادوفو إلى أن النبي محمد ﷺ قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كونت العقيدة الإسلامية.

وفي نطاق السعي لتفسير داخلي لنشوء الفلسفة العربية وتطورها يعود الدكتور حسام الدين الألوسي إلى البواكير الكلامية للفلسفة، فيتناول علم الكلام باعتباره قائماً على نقيض الافتراضات الارسطوطاليسية بل كأنه اعتقاد معاكس. وكأنه المعنى الحقيقي لفلسفة الدين، إن الفلاسفة المسلمين مثاليون أو هم لاهوتيون أكثر من فلاسفة بالمعنى الخاص. . . ولذلك أسباب منها تأثرهم بالدين الإسلامي نفسه ومحاولتهم أخذه بنظر الاعتبار[٢]. . . ويرى الدكتور ماجد فخري «أن المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية بجملتها هو ولا ريب القرآن. وهو بحسب العقيدة الإسلامية كتاب أنزله الله على النبي محمد بين سنة ٦١٠ ـ ٦٣٢م. من اللوح المحفوظ» وهو يضم نظاماً متكاملاً من المبادىء والأحكام يترتب على المؤمن أن يوجه حياته بمقتضاها ويلحق بالقرآن مع ذلك جملة من الأقوال منسوبة إلى النبي محمد ﷺ تؤلف بالإضافة إلى أسانيد أفعاله ومقرراته مجموع الأحاديث النبوية المعروف في المصطلح الإسلامي بالسنة الشريفة. .»[٣].

(١) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص٦.
(٢) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠.
(٣) المصدر السابق ص١٠.

إن القرآن كتاب دين وكتاب عقيدة جاء ليغيّر ما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد... وهو كتاب كما جاء فيه: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ أوحاه الله إلى رسوله ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ والقرآن وإن نزل بين العرب وبلغة العرب هو دعوة موجهة للإنسانية عامة. لا فرق بين عرب وعجم وأمة وأمة وجنس وجنس ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين[1] والقرآن هو كما يقول الرسول نفسه في وصية له رواها الإمام علي بن أبي طالب. **«عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم»**[2].

يؤكد روجيه غارودي في كتاب وعود الإسلام أن القرآن قد جاء بوجهة نظر جديدة عن الله والكون وقانون عمل لا يمكن ارجاعهما إلى الفلسفة الإغريقية، لأن وحي نبي الإسلام ورؤياه الجديدة جذرية والشريعة التي أمليت عليه لا يمكن أن يعبر عنها انطلاقاً من تراث الفلسفات التي سبقتها[3]. إن الفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكري مركب، اشتركت أمم وأجناس عديدة اجتمعت حول عنصر جامع أوحد في مركب الثقافة الإسلامية هو الدين الإسلامي. وقد ذكرنا أن المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية بجملتها هو ولا ريب القرآن. هذا، وقد «استحوذت على مشاعر الرعيل الأول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الإلهي

---

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٧.

(٣) روجيه غارودي، وعود الإسلام، ص١٥٣.

والسنة النبوية. فانصرفوا كلياً إلى تنسيق أحكام الشريعة المقدسة آخذين في شرح أصولها واستخراج ما انطوت عليه من مقررات شرعية وقواعد أخلاقية. فنشأ من ذلك علم القراءات وعلم التفسير وعلم الفقه وهي العلوم الأساسية الوحيدة التي احتاجت إليها هذه الأمة الناشئة بادىء الأمر من أجل التصرف بحسب الأحكام الإلهية المنزلة الواردة في القرآن الكريم. . .[1] على أنه لم يمض طويل من الزمن حتى تحدر من هذه العلوم مجموع ضخم من العلوم الفرعية عرفت بجملتها بالعلوم اللسانية أو الوضعية تمييزاً عن العلوم العقلية والفلسفية فالنحو والبيان والعلوم التابعة لهما وضعت في غضون القرنين الأولين من العهد الإسلامي في المقام الأول من أجل التوصل إلي تأويل أو تعديل مقبول لمدلولات التعبيرات اللغوية في القرآن والحديث. بل أن دراسة الأدب ولا سيما الشعر الجاهلي قد انبثقت فيما يبدو من الرغبة في العثور على مستند لائق من التراث القديم لكثير من المفردات والمصطلحات اللفظية غير المألوفة الواردة في القرآن والحديث. . »

إن القواعد التي اعتمدها الفقهاء الأولون في حل القضايا التشريعة وحتى المسائل العقائدية، كانت في الغالب قواعد لغوية أو نصية ولكن سرعان ما برز في هذا المجال جماعة من العلماء أجازوا استخدام القياس أو الرأي في القضايا المبهمة لا سيما حيث تعذر العثور في الكتاب والسنة على نص صريح يصلح أساساً للحكم. ومن بين المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى التي تبلورت أخيراً في الفقه الإسلامي كان مذهب أبي حنيفة (ت٧٦٧) ومذهب الإمام الشافعي (ت٨٢٠) أقرب إلى الأخذ بالقياس

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠.

والرأي من المذهبين المنافسين، مذهب مالك بن أنس (ت٧٩٥) ومذهب أحمد بن حنبل (ت٨٥٥)[١].

نشوء الفرق وعلم الكلام

كان للخلاف حول مسألة الإمامة أثره البالغ في نشوء الفرق في الإسلام. تعددت الأراء بعد وفاة الرسول ﷺ حول خلافته. اجتمع المسلمون في السقيفة واختاروا أبو بكر الصديق الصحابي الجليل خليفة رسول الله. وتمت بيعة أبي بكر بشبه اجماع في حينه. لكن التطورات السياسية والاجتماعية والفكرية اللاحقة جعلت من اجتماع السقيفة وظروف البيعة وصحة انتقال السلطة بعد الرسول ﷺ من أكثر المسائل صعوبة واختلافاً. وظهر هذا الخلاف إلى العلن أثر مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان وخلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وما رافق ذلك من صراعات وحروب أسست لبداية نشوء خلافات نظرية تناولت المسائل التالية:

١ ـ مسألة الخلافة ومبدأ الشورى والوصية في اثبات صحتها.

٢ ـ الإمامة وشروطها فيما يتعلق بمواصفات الإمام ومسؤوليته الشرعية والسياسية.

٣ ـ مسؤولية متابعة الرسالة في مفهوميها: الإمام الوصي والخلافة الراشدة في نفس الوقت.

لقد كان على الإسلام مجابهة لا مفر منها مع الوثنية والمسيحية في دمشق وفي بغداد وما نجم عن هذه المجابهة من المشادات الكثيرة وكانت هنالك ثانياً المسائل الأخلاقية والشرعية التي أثارتها الصورة الصارخة

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠.

للسلطة الإلهية المطلقة على العالم كما ارتسمت في القرآن وصلتها بالمسؤولية المترتبة على الأعمال الإنسانية ثم كانت هنالك أخيراً ضرورة الحفاظ على ما قد يدعى بوحدة النظرة الإسلامية إلى الحياة والذي لا يتأتى بدون محاولة منظمة للتوفيق بين ما هو متعارض ظاهراً مع نصوص القرآن والحديث وذلك باستنباط دلالات ضمنية منسجمة. إن البحث في حل هذه المعضلات المعقدة. هو الباعث الأساسي لنشوء حركة علم الكلام في الإسلام. فلقد كان الكثير من جهد المتكلمين الأوائل موجهاً للرد على مآخذ الوثنيين والنصارى واليهود على الإسلام يدل على ذلك الاطراء الذي كثيراً ما حظى به شيوخ المعتزلة الأولون لدفاعهم عن الإسلام ضد تهجمات الدهرية والمانويه وسواهم. والحق أن مؤرخي الفرق يذكرون بصراحة أن حركة الكلام إنما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية وللرد على الحملات الموجهة ضدها[١]. مما جعل بعض مؤرخي الفكر الإسلامي يذهب إلى القول بأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون.

أما على نطاق الفكر الإسلامي نفسه فإن المناقشات بدأت تتركز في غضون القرن السابع حول مسألة العدالة الإلهية والمسؤولية الإنسانية. «فضلاً عن ذلك فإن الآيات القرآنية العديدة التي تنطوي على تجسيم الله وتشبيهه اقتضت اللجوء إلى ضرب من التأويل المجازي وذلك من أجل الابقاء على الصفة الروحانية والتجريدية للذات الإلهية. على أن المضي في هذا النمط من المناقشات بصورة مقيدة دعا، بطبيعة الحال إلى المزيد من التبحر الذي كان قبل نقل الفلسفة اليونانية وعلم المنطق أمراً عسيراً إن

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٢.

لم يكن ممتنعاً. لذلك وجد المسلمون في علم الكلام حافزاً يدفعهم، كما دفع نصارى مصر وسوريا قبل ذلك بعدة قرون إلى التوفز على دراسة الفلسفة اليونانية...»[1].

(١) المصدر السابق ص١٢، ١٣.

الفصل الأول

موضوعات كتاب «فصل المقال»
في اطارها التاريخي

أولا: في المشرق الإسلامي

يقظة الفلسفة

١ ـ ترجمات النصوص وتراث اليونان

٢ ـ طلائع التأليف الفلسفي المنظم

٣ ـ الافلاطونية الحديثة بصيغتها الإسلامية

الغزالي وتهافت الفلاسفة

ثانياً: في الغرب الإسلامي:

الغرب الإسلامي

١ ـ الهوية

٢ ـ لمحة تاريخية

٣ ـ المجتمع والفقاهة

٤ ـ التنوع والتفاعل

٥ ـ التكامل والوحدة

ـ الفقه وانتشار المذهب المالكي

ـ ثورة المهدي محمد بن تومرت وابن حزم سماع الأندلسي الديني

ـ طلائع التأمل الفلسفي

ـ ابن باجه

ـ ابن طفيل

يقظة الفلسفة

١ ـ ترجمات النصوص وتراث اليونان

إن هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة الإسلامية في غاية الأهمية للعلاقة المركبة التي تلاقت فيها حضارات واشتركت أمم شتى. فقد أنجز العرب فتح الشرق الأدنى عملياً سنة ٦٤١م. حيث وضع احتلال الاسكندرية حداً نهائياً لسيطرة الفرس والروم. وكانت مدينة الاسكندرية أهم المراكزلدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع.

ورغم أن العرب بقوا نحواً من قرن منهمكين بالمشاكل الطارئة التي عرضت لهم في إدارة امبراطورية مترامية الأطراف وبصيانة المكاسب العسكرية والسياسية التي أحرزوها فإن هذه الفترة لم تخلو تماماً من نفوس متعطشة إلى المعرفة. مثال ذلك الأمير الأموي خالد بن يزيد (ت٧٠٤) الذي يبدو أنه التمس العزاء في اخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه إلى الكيمياء والنجوم. ولكن مما لا شك فيه أن العصر العباسي كان بداية تقدم العلوم في الدولة الإسلامية. ورغم تعدد الاعتبارات السياسية والإدارية التي دعت إلى نقل المؤلفات العلمية والطبيعة القديمة إلى العربية فإنه قد ظهرت بوادر المذهب الفلسفي الإسلامي مع الترجمات الأولى لمؤلفات الاعلام اليونان، من السريانية أو اليونانية إلى العربية.

وشجع ذلك أن المترجمين أنفسهم بعد أن برعوا في ترجمة العلوم التي غلب عليها الطابع العملي صرفوا عنايتهم إلى علوم تميزت بصفتها النظرية التجريدية وانتهوا من ثم على حمل أسيادهم على تيسير ترجمتها. لكن مؤلفات هؤلاء المترجمين الأولين كانت بوجه عام مجاميع تفتقر إلى الأصالة. فهي تضم أفكاراً التقطوها اتفاقاً من كتب كانوا قد أنجزوا ترجمتها.

٢ ـ طلائع التأليف الفلسفي المنظم

أول فيلسوف أصيل ألف بالعربية هو مفكر معاصر لحنين الشهير أعني أبا يعقوب الكندي (٨٦١). أنه وهو أول فيلسوف أصيل في الإسلام لم يكن فيلسوفاً ذا ولع بالكلام وحسب بل كان إلى حد ما متكلماً ولوعاً بالفلسفة.

والحق أن مؤلفات الكندي ينبغي أن تدرج في صميم التيار الكلامي الذي يقترن باسم شيوخ المعتزلة. إن فحوى أبحاثه في مؤلفاته الكلامية تشهد على تأثره الواضح بمذهب الاعتزال. يبقى أن تفكير الكندي كان يتحرك في التيار الإسلامي وبمبادئه ومعتقداته وكانت محاولته للتوفيق بين الدين والعقل إحدى مظاهر هذا الاتجاه.

يرى د. ماجد فخري: أن اليقظة الفلسفية التي جاءت في أعقاب تسرب الفلسفة اليونانية واقترنت بظهور روح البحث الطليق الذي لم يكن العرب على علم به كان من شأنها آخر الأمر أن تعرض للخطأ عدداً من أمهات العقائد الإسلامية. فشيوخ المعتزلة الذين أطلقوا تيار البحث الحر تمكنوا على العموم من امتصاص صدمة العقلية اليونانية التي ولدت هذا التيار. وإذا كان للنّظام والكندي خطوات ايجابية في اتجاه الفلسفة الطبيعية

دون التخلي عن جوهر الإيمان الاسلامي في الشؤون الإلهية أو التردد في التسليم بصحة الكلام المنزل.

فإن ذلك لم يجعل الذين جاؤوا بعد ذلك بمأمن من عائلة التشكك الديني. مما أدى إلى ظهور المذهب الطبيعي والتنكر للعقيدة الإسلامية عند ابن الراوندي ومعاصره أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. إن الآراء المنسوبة إلى ابن الراوندي نظيرة أزلية العالم وتفوّق الثنائية (المانوية) على التوحيد وتهافت الحكمة الإلهية فإنها تعزز الاعتقاد أن هذا المفكر الذي كان أصلاً من أبرع وأجلّ شيوخ المعتزلة وقع فيما بعد فريسة لشكوك خطيرة تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التنقيب حتى باتت أجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المستحقة غير كافية لاقناعه. ومع كل ما كان عليه الراوندي من شهرة وتماد في الجرأة الفكرية جعلته أول خارج، على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته وأشهر مرجع طبي في القرن العاشر دون ريب. كان نتاج الرازي العلمي ضخماً فهو نفسه يدعي في ترجمة ذاتية أنه ألّف ما لا يقل عن مئتي كتاب تدور على جميع أبواب المعرفة الطبيعية والماورائية. جعلته يبرز علماً شامخاً في تاريخ الفلسفة الإلهية في الإسلام. ففي وقت كان فيه مذهب أرسطوطاليس يتوطد تدريجياً على يد فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وكانت فيه سياسة القمع التي لجأ أليها الخلفاء العباسيون ابتداءً من المأمون تبرز بجلاء أخطار الالحاد والمروق كان للرازي من الجرأة ما سوّل له تحدي عدد من عقائد الإسلام الأساسية وسلوك طريق فلسفي جديد عرضه لتنديد المؤلفين التابعين. فقد أخذ عليه هؤلاء تنكبه عن النهج المشائي المعهود من جهة وتبني «آراء الطبيعيين القدامى بل حتى التقصير في فهم الجوانب الدقيقة من مذهب

أرسطوطاليس من جهة أخرى»...[1]

ويرى الدكتور حسين مروة: أن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن أن نرى بشيء من الوضوح، كيف برزت عبرهما أولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما: أولاً ظاهرة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من حيث كونه ممثلاً لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلة.

وثانياً ظاهرة التصوّف من حيث الشكل الآخر الجديد للفلسفة العربية لدى خروجها أول مرة من اطار البحث الكلامي. نعني الشكل المختلف نوعيا عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي.. إن ظاهرة التصوف النظري، كعلم يعتمد الكشف الذاتي مستخدماً اسلوب الكبت النفسي والجسدي أي الاسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة. تجعل من حركة التصوف «كجزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة». فهو في شكله النظري ـ يتعامل مع المقولات والمفاهيم أي المجردات كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص. وإن كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها[2].

عند الدكتور ماجد فخري، النزعة الصوفية تتأرجح بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة مع الفلسفة. وهي تعود في أصولها البعيدة إلى«معدن التجربة الدينية التي تنبثق بدورها عن الشعور الصارم بوجود الله والاحساس باللاشيئية من دونه ثم بالحاجة الملحة إلى اخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة فالتجربة الصوفية في رأي الكثيرين

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٣٩.

(٢) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٩، ج٢، ص٤٥ و٢٠٤ .

مغايرة للاختبار العقلي أو الفلسفي وفي رأي البعض معارضة له وسواء أكانت مغايرة أم غير ذلك فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأماني الإنسان الفكرية أو الفلسفية ما دامت تقود هذا الإنسان كما تدعي إلى الغرض نفسه الذي ينشده العقل ألا وهو الادراك التام والاسمى للحقيقة الخالصة[1] . . .

٣ ـ الافلاطونية الحديثة بصيغتها الإسلامية

إن الملامح الافلاطونية الجديدة التي اشتملت عليها فلسفة الكندي والرازي برزت بروزاً تاماً في مؤلفات الفارابي وابن سينا. لقد كان الغالب على تفكير الكندي الانتقائي العنصر الارسطوطالي في حين أن الملاحظ في مؤلفات الرازي ـ العنصر الأفلاطوني. على أن أول عرض منظم للافلاطونية الجديدة بالعربية هو بلا ريب من اعداد أول المناطقة والفلاسفة الإلهيين البارزين في الإسلام محمد بن محمد بن طرفان الفارابي . . .

لقد أدى الفارابي دوراً تاريخياً في تطور النظرية الفلسفية عند العرب الإسلاميين مستنداً إلى تطور الحركة العلمية بوتائر سريعة منذ العصر العباسي الأول. فالفارابي هو الذي وضع لأول مرة نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية كعلم وكايديولوجية وعمل لتكييف هذه النظرية وفقاً لمقتضيات عصره ومجتمعه العربي ـ الإسلامي بعد أن كانت ـ أي نظرية الفيض ـ تمثل في فلسفة افلوطين نمط العلاقة الاجتماعية العبودية تمثيلاً فلسفياً وايديولوجيا[2] .

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٤.

(٢) انظر: د. حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج٢، مبحث التصوف.

إن أرسطو وأفلاطون برأي الفارابي قد استقيا فلسفتيهما من حكمة مصر والكلدان الأولية ولذا كان همه الأكبر التوفيق بينهما برجوعه إلى الينابيع على حد قوله. فألف بسبب ذلك كتبه الرئيسية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين وكتاب تحليل ما وراء الطبيعة عند أرسطو وكتاب محاورات أفلاطون) التي تعبر عناوينها جيداً عن غايته.

هذا التبني وهذا الاكبار للفلسفة الإغريقية قاداه إلى تأملات ما ورائية في الجوهر والوجود اللذين لم ير فيهما فروقاً منطقية فقط بل درجات من الوجود. لقد ترك اذن فلسفة «العقل» النابعة عن الرؤيا القرآنية التي يخلق الله فيها «في كل لحظة وكما يشاء ووقع أي الفارابي في فلسفة الوجود التي حجرت كل الفكر الأغريقي وحتى أرسطو».

ولقد بات عسيراً على الفارابي تبرير التنبؤ ولو أنه يؤكد على وجود عقل فعّال يهب الصور كما تهب الشمس البصر للعين الإنسانية التي تلتقي الضياء.

إنه في فلسفة الفارابي تسربت الفلسفة الإغريقية شيئاً فشيئاً إلى الإسلام وشوهّته ولم يظهر هذا الأمر بوضوح مثلما ظهر في فلسفة الفارابي السياسية سواء عنينا بذلك شروحه على كتاب «القوانين لأفلاطون» أو رسائله المختلفة حول المدينة الفاضلة بكلمة واحدة إن محاولة التأليف عند الفارابي تفتقر إلى نظرية المعرفة (التنبيه) بينما يستمر هو متذبذباً بين الجدلية اليونانية ونبؤة الإسلام.

أما ابن سينا ذلك العقل الجامع المتفوّق في جميع العلوم تقريباً وفي الشعر الموسيقي فإننا نكتشف فيه معاً وبشكل متناقض ظاهرياً وعياً عميقاً لمقتضيات فلسفة تنبؤية إسلامية نوعياً. كما نكتشف تنازلات للفلسفة

الإغريقية أكبر أيضاً من تنازلات الفارابي[١].

يرى الدكتور حسين مروة، أنه وفقاً للمنطق الداخلي لتطور الفلسفة لم يكن لابن سينا إلا أن يراعي هذا المنطق الذي وقع أمامه لا الفلسفة الفارابية وحدها بل تاريخ من أجيال فلسفية كثيرة عالمية. وأن يراعي في الوقت نفسه منطق الاسلوب الخارجي للفلسفة، أي الارتباط بواقع العلاقات الاجتماعية المتحركة وواقع الاضطرابات السياسية المعاصرة له. إن العلاقة الموضوعية بين المنطقين كانت عاملاً معرقلاً لسرعة تطور الفلسفة السينوية بالطبع. كان مبدأ (التوحيد) الإلهي الإسلامي هو المركز الذي يلتقي فيه المنطقان: الداخلي والخارجي للفلسفة العربية. ولذا كان على ابن سينا أن ينطلق من هذا المركز أيضاً في استخدامه النظريات الفلسفية السابقة وخصوصاً نظرية الفيض الأفلوطينية. إن مبدأ التوحيد كان يتحكم بالفكر الفلسفي العربي كله في تفسير علاقة الله والعالم[٢].

الغزالي وتهافت الفلاسفة:

«وهكذا بشر ابن سينا بمشروع فلسفة تنبؤيّة حقيقي. غير أن فيلسوفين أعطاهما الغرب مكانة مبالغاً فيها هاجماه باتجاهين متعارضين. لأنه (أي الغرب) ظن أن أحدهما الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) رائد الشك الديكارتي والفلسفة النقدية. ولأن الآخر ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) قام بدور خطير في المناظرات اللاهوتية في القرن الثالث عشر. إن الغزالي معاصر الحملة الصليبية الأولى (الذي كان عمره ٤٠ سنة حين احتلال انطاكية و٤١ سنة حين احتلال القدس) بدأ مهنته كفيلسوف رسمي في

---

(١) روجيه غارودي، وعود الإسلام، ص١٦٢.

(٢) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ص٧.

بغداد بالتعبير عن العقيدة الإسلامية بلسان وجدلية الفلسفة اليونانية لكن فترة من الشك اعترضته فدفعته إلى تقرير العدول عن التدريس. . . يروي الغزالي في سيرة حياته المثيرة (المنقذ من الضلال) الذي يشبهه البعض باعترافات (القديس اغسطينوس) قصة قلقه الروحي وتشككه الفكري. وتدخلنا سيرة الغزالي الذاتية في صلب المشاكل الروحية والفكرية التي كتب عليه أن يعانيها طيلة فترة حياته. ويقول: أنه قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين وحز في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جمهور الناس انقياداً أعمى لسلطة الوالدين والاساتذة. لذا وطّد العزم على البحث عن العلم اليقيني[1].

وتوصل إلى أن المعرفة الحسية مما لا يمكن الوثوق به واستمرت الشكوك تساوره حتى شفي ولكن ليس بجهده الخاص بل بنور قذفه الله في الصدر وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف. بعد ذلك تجرد الغزالي للدفاع عن السنة وأعلن أنه وافق آخر الأمر على مناصرة المذهب السني بالتصدي علناً لدعاة النفي والغرور[2].

من هؤلاء الدعاة يقرر الغزالي أربع فئات قد يظن أنها أدركت الحق الإسلامي (في القرن الحادي عشر) فإذا لم يعثر عليها عند إحداها لم يبق في الحق مطمع وهذه الفئات هي: المتكلمون، فالباطنية (الإسماعيلية) الفلاسفة فالصوفية.

لقد حدد موقفه من علم الكلام بأن مقدماته ليست يقينية حيث أن هذا النوع من العلم لا غناء فيه عند من كان مطلوبه ذلك اليقين. أما

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠١.

المذهب الإسماعيلي فلم يروي غليله أيضاً.

أما الفلسفة فقد كان يشعر أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم بل يتفوق عليه. لذلك اقبل على تحصيل الفلسفة وحدد مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم. ثم بين تهافت الفلاسفة. وعمل على تكفيرهم في مسائل وتبديعهم في أخرى وهو في هذا يوجه بحصافة حملته على كبيري المشائيين المسلمين مباشرة وعلى أرسطو مداورة وهو يسرد بصورة اجمالية ستة عشرة مسألة إلهية وأربع مسائل طبيعية. لكل منها مغزى ديني واضح يحذر المؤمن من الأخذ بها. ويعين من هذه المسائل ثلاثا يذكر أنها من الناحية الدينية منكرة جداً ولذلك يوجب تكفير أصحابها ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدين عن الإسلام وهذه المسائل الثلاث هي القول بأزلية العالم وحصر علم الله بالكليات ثم انكار حشر الاجساد، أما المسائل السبع عشرة الباقية فلا تبرر في عرف الغزالي تهمه التكفير بل يجب فيها الاكتفاء بالتبديع وقد أخذ منها أهل الأصول والبدع في الإسلام كالمعتزلة فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدين الكفرة. إلا في نظر من يكفر أهل البدع من المتزمتين وهو ما يسارع الغزالي إلى التنصل منه[(١)].

مما لا مراء فيه أن (تهافت الفلاسفة) كان عاملاً من العوامل الفعالة في تدهور الحركة الفلسفية في العالم الإسلامي بعد القرن الثاني عشر فقد أوجز فيه الغزالي ايجازاً دقيقاً محكماً أهم مآخذ الفقهاء والمتكلمين على الفلسفة اليونانية وأعرب إعراباً بليغاً عما كان يعتلج في ضمير العالم

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٣٠٥.

الإسلامي من التبرم بها وبما شاكلها من الحركات والبدع الدخيلة. وهكذا كتب لنجم الفلسفة الأفول بعد ثلاثة قرون ونيف من النضال المتواصل عملت خلالها على النفوذ إلى صميم الحياة العقلية والروحية في الإسلام دون جدوى. ولم تكن حملة الغزالي على الفلسفة إلا المرحلة الأخيرة في سيرة النزاع بين الكلام الأشعري والفكر اليوناني الذي انتهى بفوز الكلام الأشعري وتقلص جميع الحركات الفكرية التي كانت تأخذ من الفكر اليوناني بطرف كالمعتزلة والمدرسة الارسطوطالية العربية والأفلاطونية المحدثة وسواها، تقلصاً تدريجياً.

لم ينهض كاتب للرد على الغزالي حتى أواخر القرن الثاني عشر حين ألف ابن رشد رده على التهافت حوالي سنة ١١٨٠ وسنحاول الأن ونحن نرتكز إلى هذه الهوية والعرض التاريخي للثقافة والفكر الإسلامي حتى تاريخ ابن رشد ما هي ظروف نشأة فكر ابن رشد وفلسفته.

الغرب الإسلامي

الهوية

يبدو أن عدداً ضئيلاً فقط حتى الآن، من بين مؤرخي الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى، اعتقدوا بأن من الواجب النظر بعين الاعتبار إلى تعبير هو مع ذلك سهل وكافي الدلالة، هذا التعبير: «الغرب الإسلامي». الذي حاول المؤرخون بادىء ذي بدء الدفاع عنه وتسويغ استعماله الجديد فينطبق على الكتلة الجغرافية المتناسقة تناسقاً كافياً التي ستشكلها أفريقيا الصغرى وشبه جزيرة ايبريا على تخوم المحيط وعلى جانبي الطرف الأقصى من عالم البحر الأبيض المتوسط. فالمغرب الإسلامي هو قطعة من العالم القديم توطد فيها الإسلام، بما حمل معه إلى أهلها من بناء اجتماعي ومن مثال أخلاقي ومن ثقافة يمثلها هذه القطعة هي في نفس الوقت أرض قصية بعيدة عن المركز بالنسبة إلى المناطق التي شهدت ظهور الإسلام ومن ثم مطلع وثبته اللائق.

لمحة تاريخية:

وإذا كنا نريد تتبع سيرة التاريخ في الأندلس وشمال أفريقيا (الغرب الإسلامي) منذ عبر خمسماية عربي على رأسهم بلج ابن بشر من أفريقية إلى الاندلس واستقروا في منطقتي البيرة وحيان وكان صغير الخليفة هشام عبد الرحمن الملقب بصقر قريش قد فر قبل ذلك ابقاء على نفسه من

بطش العباسيين إلى شمالي أفريقيا حيث وجد الأمن في بلاط الرستميين في تاهرت. حتى أن عزمت ايزابيل الكاثوليكية ١٤٧٩ بعد أن تم اتحاد مملكتي قشتالة وآرغون نتيجة لزواجها من فرديناد الثاني على أن تقضي نهائياً على بني الأحمر وتخرج المسلمين جميعاً من أرض الاندلس. نجد أن هذه المرحلة التاريخية عرفت أحداثاً سياسية وحروباً وصراعات وعرفت ازدهاراً ثقافياً وتقدماً حضارياً مسجلاً ما يمكن تسميته بحضارة العرب في الاندلس، هذه الحضارة التي لعبت دوراً أساسياً في منح الغرب الأوروبي الكثير من أسباب التقدم والازدهار. إن المحطات السياسية الهامة منذ النضال ضد النصارى في شمال أفريقيا إلى عصر الزهو في ظل عبد الرحمن الثالث مروراً بالدولة العامرية وملوك الطوائف حتى عهد المرابطين ومن ثم دولة الموحدين. والمحطات العمرانية والثقافية الكبرى. من قرطبة وفاس والقيروان وجامع قرطبة والزهراء إلى فن الشعر والعمارة وعلماء الفقه واللغة والفلاسفة والمتكلمين كلها مما ذخرت فيها مرحلة الإسلام في الغرب... ونرى أن نعرض ببعض التفصيل لمرحلة المرابطون ومن ثم دولة الموحدين والتطورات السياسية التي شهدتها لارتباطاتها بموضوع بحثنا.

حجَّ يحيى (١٠٤٨ ـ ١٠٤٩) إلى مكة فاستشعر حاجة قومه إلى اصلاح ديني واعتلجت في نفسه نزعة عارمة إلى تحقيق هذا الاصلاح بعد الفراغ من حجه، وفيما هو عائد إلى بلاده لقي في نفيس من أعمال الأقليم الذي عرف فيما بعد بمراكش فقيهاً عالماً اسمه عبد الله بن يس الجزولي. وأعجب الفقيه يحيى فصحبه ليعلم قومه احكام الدين الحنيف. فما كان منه إلا أن جمع فقه قليل من اتباعه المخلصين وبنى لهم قاعدة أمامية يرابطون فيها للجهاد ضد الكفار ويفرغون فيها للعبادة والتأملات

الروحية. وحينما توفي خلفه ابن عمه يوسف بن تاتشفين. الذي استصدر من قاضي غرناطه وقاضي مالقه فتوى تقول بأن ملوك الطوائف ليسوا أهلاً للحج بسبب خروجهم المتواصل على أحكام القرآن. ولم يكتف بذلك بل عمد إلى استطلاع رأي اشهر فقهاء المشارقة في هذا الحكم زيادة في الاطمئنان فأيدوه جميعاً وفي جملتهم الفقيه الكبير الغزالي وفي سنة ١١٠٦ توفي ابن تاتشفين تاركاً لابنه على أقوى أمبراطورية عرفها الغرب الإسلامي حتى ذلك الحين. بيد أن التنظيم الداخلي لهذه الامبراطورية المترامية الأطراف كان أبعد ما يكون عن الأحكام والتماسك، حيث أصبح الفقهاء الذين أسهموا بنصيب عظيم في تأسيس الدولة يصبحون وكلمتهم هي العليا فيها.

ولكن التعصب التقليدي استغرق حياتهم الدينية كلها. فلم لا يتسامحون بأي نزعة ولو طفيفة إلى التدين الفردي.

والواقع إن كتاب إحياء علوم الدين للغزالي أثار عند انتشاره في الأندلس عاصفة من الإستياء وكان من حقه أن يثير نزعة إلى محاسبة النفس. بل لقد أصدر قاضي قرطبة وزملاءه فتوى اتهموا فيها مجدداً الغزالي بالاستبداع والهرطقة فاحرق كتابه في قرطبه على مشهد من جماهير الشعب وفرضت عقوبة القتل على كل من يقرأه في طول المملكة وعرضها.

ومهما يكن فإن النزاع الفقهي قد دعا إلى ظهور خصم خطير حمل راية الثورة على حكم المرابطين. فإلى جانب مذهب مالك الذي استعاد سلطانه في أفريقيا أيضاً بعد تحررها من سلطان الفاطميين سنة ١٠٤٩ طغت على المغرب من اقصاه إلى اقصاه موجة عارمة من التعصب للسنة

تذهب إلى تفسير جميع الآيات القرآنية المجسمة للذات الإلهية تفسيراً حرفياً. وتعد كل مناقشة فيها بدعة أو هرطقة. والواقع أن ممثلي هذه النزعة كانوا يعتبرون أن محاكاتهم المبنية على أساس المتون المعترف بها هي وحدها العلم وكل ما عداها لا طائل تحته.

وحوالي سنة ١١٠٧ رحل إلى بغداد محمد بن تومرت من قبيلة محمودة البربرية ومن أبناء جبل السوس الجنوبي. وكان قد شهد احراق مصنفات الغزالي في قرطبة وحيث أثارت كتب ابن حزم في نفسه كثيراً من التأمل والتفكير.

وقصد ابن تومرت بغداد لاتمام تحصيله الفقهي. وهناك وقف على تعاليم الأشعري وسرعان ما اعتنقها. فلما رجع إلى المغرب أعلن حربا شعواء على مفاهيم الفقه المجسمة السائدة هناك داعياً الناس الى طريقته التي تؤكد في الدرجة الأولى جانب التوحيد ومن هنا عرف اتباعه بالموحدين.

أما على صعيد الفقه العملي فقد وضع أعظم التأكيد كنموذج يحتذى في الحياة بينما كان لاجتهادات الفقهاء التشريعية المحل الأرفع في عهد المرابطين. ولكي يكفل محمد بن تومرت لنفسه أعظم قدر من تأييد أنصاره في هذا النضال خطر المساوىء السائدة في زمانه فقد أوقع في روع الموحدين أنه المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً[١].

المجتمع والثقافة

إذا كنا في عرضنا للتطورات السياسية في الغرب الإسلامي قد آثرنا تناول فترة المرابطين ودولة الموحدين ببعض التركيز والتفصيل فذلك

(١) انظر: ليفي بروفسال، حضارة العرب في الأندلس، الفصل الأول.

لقرب عهد الدولتين المذكورتين من ابن رشد، ذلك أن فيلسوف قرطبة كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ وينغمر في قضايا المجتمع الذي ينتمي إليه. لذلك لا يمكننا النظر إلى أفكاره مجردة من سياقها التاريخي والمحيط الاجتماعي الذي ظهرت فيه «فابن رشد كان يتجه في الخطاب، قبل كل شيء إلى معاصريه لا إلى إنسانية مجردة تعيش في الأزل فهذا التوجيه يشتمل ضمنياً على برنامج عمل ويقتضي اختيار موقف فكري وايديولوجي قد لا ينسجم مع ما يسعى إليه بعد الذي يسعون إلى السعادة وراحة البال. إن الفلسفة في مجتمع تشبع فكرياً بعقيدة دينية مرتكزة على الإيمان عمل شاق وخطير. . .».

ولكي نستطيع فهم موقف ابن رشد النضالي وآراءه الفلسفية التغييرية لا بد لنا في التقديم بدراسة للمسائل التالية:

١ ـ الفقه في الاندلس وتطور مذهب مالك.

٢ ـ الحركات الاصلاحية التي قادها ابن تاتشفين وابن تومرت والحركة الفلسفية لابن باجة وابن طفيل.

٣ ـ ايديولوجيا دولة الموحدين.

٤ ـ حضارة قرطبة.

٥ ـ التبادل الثقافي بين كل من المشرق والمغرب العربي.

التنوع والتفاعل

حينما دخل المسلمون الأندلس أو شبه جزيرة ايبيريا بقيادة موسى بن نصير وطارق بن زياد وجدوها مأهولة دون شك بالسكان. جماعات ضخمة من المسيحيين وجماعات الرقيق من الصقالبة إضافة إلى

العناصر الأوروبية الشمالية المعروفة باسم النورمانيين أو الفايكنج. هكذا نجد أربعة عناصر تكون المجتمع الأندلسي:

العرب والبربر والأسبان والعرب المولدون من تزاوج العرب بالبربر والعرب بالأسبان حيث اتصلت هذه العناصر بعضها ببعض سواء بالمصاهرة أو الجوار أو الحرب وكان من الطبيعي أن يأخذ كل منهم عن الآخر ويعطيه مما كان له أثره في مزج هذه العقليات المختلفة والعناصر المتباينة في بوتقة الأندلس وتكوين مجتمع الغرب الإسلامي.

وما يقال عن تنوع العناصر البشرية التي سكنت الأندلس، يقال أيضاً عن تنوع التيارات الثقافية التي تكونت منها حضارتها. فمن المعروف أن الحضارة الإسلامية الأندلسية مثل كل الحضارات لم تنشأ فجأة. بل مرت في أدوار مختلفة، وخضعت لمؤثرات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الإسلامي الأم باعتبارها جزء منه، كما خضعت لمؤثرات مغربية بربرية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان المصاقبة لها من الجنوب، هذا إلى جانب المؤثرات المحلية الأسبانية الأوروبية اللاتينية بحكم البيئة المسيحية الأوروبية التي نشأت فيها فالحضارة الأندلسية الإسلامية العربية هي نتاج هذا التفاعل والتبادل والتداخل والترابط والتناسق بين كل هذه العناصر البشرية والثقافية التي عاشت في أرضها وانصهرت فيها في قالب واحد له شخصيته المستقلة المتمايزة[١] ونحن سنؤكد خاصة على المؤثرات المشرقية القادمة من الشام والحجاز والعراق وفارس ومصر لارتباطها في موضوعنا. يقول أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام:

«على كل حال، كانت الأندلس والمشرق أشبه برقعة واحدة يسير

---

(١) عالم الفكر، مجلد ١٠، عدد٢، أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس.

فيها النمل ذهاباً وجيئة، وتتقابل النمال فتتسار علماء يضيق بهم الشرق من الفاقة فيرحلون إلى الغرب وعلماء من الغرب يعوزهم العلم فيرحلون إلى الشرق منهم من تقصر رحلته فيكتفي بالرحلة إلى المغرب فإذا زاد شيئاً رحل إلى مصر ومنهم من له جرأة ومقدرة على الرحلة الطويلة، فيرحل إلى المغرب ومصر والشام والعراق وما إلى ذلك وهؤلاء الرحالون كانوا يتبحرون في علوم مختلفة فمنهم من يقصد من رحلته الفقه والتفسير والحديث والقراءات وهم العدد الكثير، أمثال عبد الملك بن حبيب السلمي فقد كان فقيهاً مشهوراً، رحل إلى المشرق وجمع من الأحاديث ما شاء له أن يجمع ثم عاد وطوف في البلاد ما شاء الله أن يطوف ثم عاد وألّف نحو ألف كتاب وسميّ عالم الأندلس وكان علمه به غزير»[1] ومنهم من طلب الفقه والكلام كابن حزم العالم المشهور ومنهم من رحل يطلب الأخلاق وعلم السياسة كأبي رندقة الطرطوشي. . .

نتبين من ذلك أن الغرب الإسلامي كان جزءاً من «دار الإسلام» ودار الإسلام دار واحدة مشرقاً ومغرباً هذه الوحدة المجسدة بالدين والثقافة وما يجد فيهما من تيارات ومذاهب تبعاً للتحولات السياسية والاجتماعية التي عاشتها المجتمعات الإسلامية.

لذلك جاء انتقال المذاهب والنظريات من الشرق إلى الغرب، في ظروف ارتحال العلماء التي ذكرنا، يصب الفكر الأندلسي في قالب يشبه القالب المشرقي، رغم أن ذلك لا يمنع من أن تكون للفكر المغربي خصوصياته. «وهكذا نجد مذهب الخوارج والمعتزلة ينتقل من الشرق إلى الغرب في عهد مبكر. ومثل ذلك حصل للمالكية والظاهرية والشافعية

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص٢٥.

والأشعرية فيما بعد. وفي بداية القرن السادس الذي هو عصر ابن رشد بالذات نشاهد ورود أفكار الغزالي وانتشارها في أوساط المتثقفين إلى درجة أثارت تخوفات الفقهاء وحنقهم. وقس على ذلك نظريات ومذاهب أخرى متعلقة بالحديث واللغة والنحو بحيث أن انتاج الشرق في مختلف الميادين العلمية والأدبية كان معروفاً ومفهوماً في الأوساط العلمية بالأندلس والمغرب»[1].

هكذا كان لكل التطورات الفكرية والتيارات الفلسفية والمذاهب الفقهية التي أجملنا الحديث عنها والتي جرت في الشرق انعكاساتها بغرب العالم الإسلامي. مع فارق أساسي هو أن الشرق الذي عاش جواً من النقاش وتبادل الرأي في مشاكل العقيدة والشريعة والذي أتاح للمذاهب المختلفة أن تظهر وتنشط وتعبر عن رأيها فإن مثل هذه الوضعية التاريخية لم تتوفر بالمغرب. في حين لم تكن هناك حرية كافية أمام العلماء والمفكرين، ولم يجر نقاش طويل وعميق بين المثقفين بل وقع الاتجاه في الحين إلى اختيار مذهبي معين، وقامت الدولة من ورائه تسانده بسلطتها وقوتها الزجرية. وهكذا فبعد فترة قصيرة من التردد، اختار الغرب الإسلامي المالكية كمذهب رسمي في الفقه وأصبح معظم النشاط العلمي منصباً على دراسة ذلك المذهب واستخراج احكامه وتطبيقها على الحياة الاجتماعية[2].

الفقه وانتشار المذهب المالكي

نحن نعرف أن الأندلسيين كانوا يدينون بمذهب الإمام الأوزاعي

(١) محمد زنيبر، ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي، اعمال ندوة ابن رشد، ص٢٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٤، ٢٥.

متأثرين في ذلك بالشاميين الذين كانوا في الجند الذي فتح الأندلس، إذكان الأوزاعي بيروتيا وكان إماماً كبيراً وفقيهاً معدوداً فلماذا انتقلوا إلى مذهب مالك؟ يظهر أن السبب في ذلك يعود إلى أمور عديدة نحاول ذكر أهمها:

١ ـ يذكر الدكتور حسن إبراهيم حسن في تاريخ الإسلام: أن اقرار مذهب مالك في الأندلس جاء رداً على اقرار العباسيين مذهب أبي حنيفة ففي القرن الرابع الهجري تدخل الأمويون في سياسة المغرب ونشروا المذهب المالكي بين اتباعهم. وقد نقل مذهب مالك إلى أفريقيا في القرن الثالث الهجري على أيدي علماء تلقوا العلم عن تلاميذ مالك نخص بالذكر منهم أبا القاسم ومن تلاميذه أسد بن الفرات وسحنون. ثم جاء المرابطون في عصر ظهور الفقهاء كأبي عران الفاسي وعبد الله بن ياسين القاضي عياض. وقد قويت سلطة فقهاء المذهب المالكي في عهد المرابطين ولا سيما في بلاط الأندلس. ويدلنا على ذلك اختا يوسف بن تاشفين باحراق كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي عام ٥٠٥ لسببين:

أ ـ إن الاتجاه الفقهي في هذا الكتاب يسير على مذهب الإمام الشافعي.

ب ـ إن كتاب الإحياء كتاب صوفي في روحه يسير على الفلسفة الكلامية التي كان يحرمها المالكية ويخشون منها على مذهبهم[١].

هكذا ورغم أنه ظهر في الأندلس بعض الناس يعتنقون الاعتزال، وبعضهم يتشيعون، وبعضهم يعتنق مذهب الظاهرية، ولكن كان هؤلاء قليلين بالنسبة لمن يعتنق مذهب مالك.

(١) د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ص٤٤٥، ٤٥٦.

لقد تعرض أصحاب المذاهب الأخرى لكثير من الاضطهاد والملاحقة ولدينا في هذا الصدد شهادة واضحة من المقدسي الجغرافي الذي عاش في القرن الرابع والذي يقول في حديثه عن بلاد المغرب:

«أما في الأندلس، فمذهب مالك وقراءة نافع ويقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك. فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهمهما ربما قتلوه[1].

٢ ـ إن مذهب مالك أقرب لمزاج المغربيين، فهو يعتمد على الحديث وعلم اجماع أهل المدينة أكثر مما يعتمد على القياس والعقل.

٣ ـ أن يحيى بن يحيى الليثي، القائد والفقيه المعروف تتلمذ لمالك في المدينة ومنحه الله من القوة والسلطان ما مكنه من نشر مذهب مالك وعمد إليه في اختيار القضاة فكان يختارهم على مذهبه.

٤ ـ يروي المقدسي أن فريقين من الحنفية والمالكية تناظرا يوماً بين يدي الأمير هشام فقال لهم من أين كان أبو حنيفة، قالوا: من الكوفة. فقال: ومالك؟ قالوا: من المدينة، قال: عالم دار الهجرة (أي المدينة يكفينا) فأمر باخراج أصحاب أبي حنيفة وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان.

«إن هذه السياسة التشريعية التي تتمسك بالمذهب الواحد تتفق تماماً مع وضع المغرب والأندلس الجغرافي والحربي كثغور إسلامية، فقد جنبت هذه البلاد شرور الفتن والخلافات المذهبية وحفظت لها سلامتها ووحدتها الروحية فكانت كذلك درعاً واقياً للإسلام في أقصى الغرب ومن

---

(١) محمد زنيبر، ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي،ـالندوة ص٢٥.

الطريف أن الممالك المسيحية الإسبانية التي كانت متاخمة للمسلمين في الأندلس قد اتبعت هي الأخرى سياسة المذهب الديني الواحد باعتبارها هي الأخرى ثغراً للمسيحية في هذه المنطقة، فاقتصرت على المذهب الكاثوليكي وتعصبت له حتى ضرب بها المثل»[1].

كيف تطور المذهب المالكي في الأندلس؟

يقول عبد المجيد التركي: «ابتداءً من سنة (١٨٠ ـ ٧٩٦) أي من التاريخ المحتمل بدخول المالكية إلى الأندلس وطوال قرنين تقريباً ظل هذا القطر الإسلامي يعيش فقط أو يكاد على أدب مالكي مقنن هو أدب المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام والوثائق وغاية هذا الأدب، كما هو معروف هو ايجاد حلول مدققة لعديد من القضايا التي تثيرها الحياة اليومية أو يحتمل أن تثيرها. ومن الطبيعي أن يتغذى هذا الأدب، من مجموعات المسائل التي تروى خاصة عن الإمام مالك (١٧٩ ـ ٧٩٥) أو عن تلميذه المباشر ابن القاسم حتى عن تلاميذ آخرين أبعد عهداً كالإمام سحنون (٢٤٠ ـ ٨٤٧) مؤلف المدونة. . .

وعلى الصعيد الأندلسي دون هذا الأدب في كتب قائمة بذاتها ابتداءً من مطلع القرن الثاني للهجرة على يد ابن حبيب (٢٣٨ ـ ٨٤٥) والعتبي (٢٥٥ ـ ٨٦٩) صاحب العتيبة. . .

وهكذا. . . يمكن لنا أن نقول أن اندلسي هذه الفترة لم يرثوا شيئاً يذكر عن تعلق مالك الأساسي بالأحاديث النبوية وبالمنهجية الأصولية التي ضبطها في الموطأ وعلينا أن ننتظر نهاية القرن الرابع الهجري لنشهد،

(١) أحمد مختار العبادي: عالم الفكر، الإسلام في أرض الأندلس، ص٨٥.

حقيقة، اهتماماً جدياً دائباً وخلاقاً بالنسبة لهذين الفنين من العلوم الدينية. وذلك ما نفصله في دراسة ابن رشد الفقيه ومكانته من تاريخ المالكية. . .[1].

على أن ذلك لا يكتمل دون الإشارة إلى فكر كل من يحيى بن يحيى الليثي ذلك الرجل الوقور ذو السلطة والنفوذ الذي عهد إليه خلفاء الأندلس اختيار القضاة، وحيث كان مالكياً كان لا يختار إلا المالكية. لقد أسس يحيى لقضاة الأندلس أسساً متينة فقد وضع نظام القضاة. وسمي قاضي القضاة، وقاضي الجماعة. ورتب مجلس للشورى، ينظر في الفتيا وفي المشاكل الفقهية.

ثورة المهدي محمد بن تومرت

ولد محمد بن تومرت بقرية ايجلى من أكثر القبائل عدداً وأشدها بأساً وأوفرها ثراء. وكان أهل بيته أهل نسك ورباط، حيث أخذ بحظ من علوم الدين واللغة ورحل إلى المشرق لطلب العلم وعاد إلى بلاده حاملاً أفكاراً جديدة وآمال بعيدة. فحج بيت الله وأخذ بنشر الدعوة في مكة آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر. مطلقاً على أتباعه اسم الموحدين إشارة إلى أنهم هم الذين يوحدون الله حقاً وتعريضاً بالدولة المرابطية التي رماها ابن تومرت بالكفر والتجسم.

كذلك عرف عنه العناية باحلال التوحيد الكلامي القائم على التأويل محل توحيد السلف القائم على التسليم بظاهر الآيات. وقد تحلق حول دروسه في التوحيد كثير من الطلاب طلب إليهم بمبايعته على التوحيد

---

(١) المصدر السابق، ص٨٧.

ممهداً في ذلك لخطوته التالية وهي المهدوية. فأخذ يروي لطلابه الأحاديث التي جاءت في المهدي المنتظر ويصور فساد الجمتمع الإسلامي عامة والمرابطي خاصة وحاجة الناس إلى ظهور المهدي المنتظر. وذكر أن ظهوره قد آن آوانه لظهور العلامات وهي تنطبق عليه من حيث اسمه ولقبه ونسبه النبوي. لذلك ادعى هذا الأمر لنفسه. وعمل على تأسيس دولة الموحدين. آخذاً على أتباعه الشدة في احترام القوانين والمواعيد والتمسك بالصفات الحميدة. حيث كان عليهم أن يقوموا باداء حقوق الله قبل كل شيء. وأن يواظبوا على الصلاة في أوقاتها وقراءة الأحزاب التي ألفها المهدي والكتب التي ألفها في العقيدة الموحدية على أن تتلى بصفة مستمرة. . .

يقول الدكتور حسن إبراهيم حسن: إن ابن تومرت كوّن عقيدة من المذاهب الإسلامية التي سبقته ولكنه خرج آخر الأمر بعقيدة توحيدية متميزة خاصة به. فالعقيدة التومرتية تعتبر مزيجاً من المذاهب الكلامية، فهي ليست أشعرية بحته كما ذكر المراكشي وابن خلدون. ولا خارجية كما أدركها علماء المرابطين. كما أنها ليست معتزلية تقوم على الأدلة العقلية وحدها ولا سلفية تنأى عن الرأي والتأويل. وليست غزالية كما توهمها «اندرية جوليان» بل هي مزيج من أغلب المذاهب المذكورة وغيرها. وقد أغفل المؤرخون جانباً هاماً في وضع هذه العقيدة وهو المذهب الحزمي. . . فقد تأثر ابن تومرت إلى حد ما بمذهب العلامة الاندلسي ابن «حزم»[(١)].

(١) د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص٤٦٧.

ابن حزم عالم الأندلس الديني

يصف أحمد أمين ابن حزم قائلاً؛ أنه كان عالم الأندلس الديني. فقد كان واسع الاطلاع قويّ النفس في الجدل متعدد نواحي النبوغ، لن يهاجم من خالفه حتى يدخله في قمقم يظن من يقرأ له علماً أنه لا يحسن غير هذا العلم لمهارته فيه. فإذا هو كذلك يحسن كل علم تقريباً. فهو نابغة في الحديث، وفي علم الكلام، وفي التاريخ، وفي أصول الفقه، وفي الأدب. وقد ألف في ذلك تأليفات قيمّة، حتى في المنطق والفلسفة، ولعله تعلم الجدل أول أمره. إذ نشأ شافعياً يناكف أهل المذاهب الأخرى. ثم انتقل إلى مذهب الظاهرية بتأثير أستاذه الظاهري أبي خيار[1] وتعين له من ذلك مذهب كلامي مفصل واضح المعالم محدد المنهج، إذ قد ناضل المعتزلة والأشعرية والخوارج والشيعة والمرجئة وغيرهم وانتهى من هذا النضال إلى نتائج تميز مذهبه، وتعين مدرسته وتبرز شخصيته. وهو بتفضيله المذهب الظاهري واعجابه به متأثراً بمذهب داوود الظاهري في الفقه والعقيدة على السواء زاد عليه تمسكه الشديد بالقرآن الكريم والحديث الشريف في العقيدة فكان ابن حزم لا يقول بصفات الله ولا يقول بالتأويل ولذلك حمل على المعتزلة وعلى الأشعرية في غير هوادة... وقد زاد ابن حزم على السنة السلفية في التمسك بنص الكتاب والسنة إذ أن السلفيين رفضوا الدخول في المناقشات في العقيدة. وأعتبروا أهل الكلام كفاراً أو زنادقة. ولكن ابن حزم لم يقف من علماء الكلام موقفاً سلبياً كما وقف أهل السنة السلفية بل نازلهم وناقشهم بالحجة والبرهان واستعمل في مناقشته آيات قرآنية وأحاديث نبوية صحيحة. كان

(١) أحمد أمين، في الإسلام، ص٥٣، ٥٤.

لمذهب ابن حزم أتباع كثيرون في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. بل أنه ترك وراءه فرقة تحمل اسمه وتعرف بالحزمية. وقد انضم إلى هذه الحزمية كثير من الظاهرية. ومال يعقوب المنصور الموحدي إلى مذهب ابن حزم في التوحيد واعتنق مذهبه في التوحيد رجوعاً إلى الكتاب والسنة[١].

طلائع التأمل الفلسفي

أما وقد درسنا تطور الفقه وعلم الكلام في الأندلس مركزين على المسائل الرئيسية الثلاث: اعتماد المذهب المالكي، حركة يوسف ابن تاشفين الإسلامية، الدعوة الموحدية لمحمد بن تومرت وادعائه المهدوية. ثم تأثره بابن حزم مع بنيان مذهب ابن حزم الكلامي.

فما هي حال الفلسفة في الأندلس والمغرب العربي؟

بداية لا يمكن فصل نشوء حركة التفلسف في المغرب العربي عنها في المشرق لأنه كما رأينا كان التبادل الثقافي والفكري والتأثر بين جناحي العالم الإسلامي في غاية التقدم. مما يسوغ لنا الحديث عن الوحدة الثقافية في العالم الإسلامي...

يروي مؤرخ الفلسفة والطب صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (توفي ١٠٧٠) مؤلف كتاب (طبقات الأمم) أن الاقبال على الفلسفة والعلم بدأ في القرن التاسع وذلك في عهد حاكم الأندلس الخامس محمد بن عبد الرحمن (٨٥٢ ـ ٨٦٦) وكانت المواضيع التي اهتم بها العلماء الاندلسيون قبل هذه الفترة مقصورة على الفلك والطب فضلاً عن علوم الفقه والحديث واللغة، إلا أن الاقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن

---

(١) د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص٤٦٩، ٤٧٠.

حظي بالتشجيع والرعاية. فاستورد الحكم الثاني (المستنصر) (٩٦١ ـ ٩٧٦) الكثير من المؤلفات العلمية والفلسفية من المشرق حتى أصبحت قرطبة بجامعتها ومكتبتها الكبيرتين تضارع بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الإسلامي[1].

إلا أن الأمر لم يلبث أن تغير في خلافة هشام الثاني (المؤيد بالله) (٩٧٦ ـ ١٠٠٩) ابن المستنصر وخليفته الذي أمر باحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في «العلوم القديمة» لا سيما المنطق والفلك وذلك ارضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكر لدراسة هذه المواضيع. وبانتصاف القرن الحادي عشر عاد الاقبال على الفلسفة والعلوم إلى سابق عهده ونبه ذكر عدد من العلماء نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بالأقليدي الذي ألف في المنطق... وأبي عثمان بن سعيد بن فتحون الذي ألف رسالة في المدخل إلى علوم الفلسفة دعاها «شجرة الحكمة».

ويظهر أن الاشتغال بالفلسفة كان على نوعين:

نوع أميل إلى التصوّف منه إلى الفلسفة البحته، ونوع إلى الفلسفة الصرفه على النحو الذي سار عليه أرسطو وربما عددنا أول من اشتغل بالفلسفة بهذا المعنى هو أبو بكر محمد بن الصائغ المعروف بابن باجة.

ـ ابن باجة

ولد هذا الفيلسوف في سرقسطه وانتقل بعدها إلى اشبيلية فغرناطة وتوفي مسموماً سنة (١٣٨) بفاس. يقول أبو الحسن علي بن الإمام أن

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٥٥، ٣٥٦.

الكتب التي جلبها الحكم الثاني إلى الأندلس بقيت مستغلقة حتى ظهور ابن باجة. ويقول ابن طفيل أنه لم يكن هناك «اثقب ذهناً ولا أصح نظراً» من ابن باجة. إنما حال دون «ظهور خزائن علمه» شيئان: موته الباكر وحبه للدنيا لذلك جاءت أكثر رسائله ناقصة أو مخرومة من أواخرها كما يصرح هو نفسه في بعضها[١] غير أن شروعه بالابحاث الفلسفية الجدية كان نقطة تحوّل في تاريخ الثقافة الإسلامية في الجزيرة الايبيرية. إذ مهّد السبيل لأوسع عرض إسلامي لفلسفة أرسطو قام بها فيلسوف قرطبة ابن رشد. لقد جرى ابن باجة على غرار الفارابي وابن سينا فكانت المشكل في فلسفته أخلاقية أو أخروية ففرض التفكير الفلسفي عنده يمكن وصفه بعبارة ابن سينا أنه اتصال أو اتحاد بالعقل الفعّال. أي بلوغ تلك المرتبة النظرية أو الخليقية التي يتحد العقل البشري عندها بذلك الكائن الواقع على تخوم العالم الأرضي ويصبح حينذاك جزءاً من العالم العقلي[٢].

ـ ابن طفيل

العلم الثاني بتاريخ الفلسفة الأندلسية هو أبو بكر ابن طفيل، الذي ولد في وادي آشي في العقد الأول من القرن الثاني عشر ودرس الطب والفلسفة في اشبيلية وقرطبة. ثم اتصل بخليفة الموحدين أبي يعقوب يوسف الذي عرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة وابن طفيل كان يقدم إليه العلماء والفلاسفة. وأشهر من قدمهم له ابن رشد. ألف ابن طفيل كتب في الطب والفلك والفلسفة إلا أن مؤلفه الوحيد الذي وصلنا هو كتاب «حيّ بن يقظان» وهو رواية فلسفية رمزية يبسط فيها قضايا المتوحد

---

(١) د.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥٨.

الباطنية التي كانت ابن باجه قبله قد أجلها في صحيح نظامه الخلقي والماورائي ومن الخصائص الرئيسية في هذه الرواية الفلسفية، محاولة المؤلف أن يثبت أن الموحد، متى أدرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعي. استطاع أن يتبين سر الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أو العقل والوحي وذلك عن طريق التداول مع اقرانه من البشر. فقد كان هذا الموضوع من القضايا الرئيسية في الأفلاطونية المدونة الإسلامية التي كان أمراء الموحدين حريصين على اثباتها بالأدلة[1].

يذكر المؤلف في تمهيده لقصة «حي بن «يقظان» أن غرضه منها هو غرض الحكمة المشرقية، التي بسطها ابن سينا والتي تعود آخر الأمر، على ما يرى ابن طفيل إلى الصوفية.

(١) د.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٦٤.

الفصل الثاني

ابن رشد

ـ معالم حياة ابن رشد

ـ ترجمته

ـ ابن رشد ودولة الموحدين

ـ نكبة ابن رشد

ـ المجتمع والثقافة ـ مصادر فلسفته وآثاره

ـ مجتمع قرطبة

ـ ثقافة ابن رشد ومكانته

ـ انتاج ابن رشد

ترجمته

في أعقاب ملوك الطوائف الذين رغم ضعف سلطانهم حفل عصرهم بحصاد ثقافي عظيم حيث عرفت البلاد آوج عزها الفكري، وأثر ثورة المهدي محمد بن تومرت التي أسست لحرية الفكر في الغرب الإسلامي، وبعد أن زالت دولة المرابطين واستطاع الموحدون أن يخضعوا، دون عناء البلاد لعقيدتهم ولشكل حكمهم الخاص. . .

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد بمدينة قرطبة حاضرة الأندلس. وذلك في سنة ٥٢٠هـ/ ١٢٢٦م. ونشأ في أسرة طيبة اشتهرت بالعلم والفقه. كان جده أبو الوليد قاضي قضاة الأندلس من كبار الفقهاء المالكيين وكان والده قاضي قرطبة.

درس ابن رشد الشريعة على الطريقة الأشعرية والفقه على المذهب المالكي. وضرب بقسط وافر من آداب العربية فألف مختصر المستصفى في الأصول، والضروري في العربية، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه وسواها. وأخذ الطب عن أبي جعفر هارون وعن أبي مروان بن جربول البلنسي وألف فيه التآليف الكثيرة فكان كما قيل: (يفزع إلى فتياه في الطب، كما يفزع إلى فتياه في الفقه).

ـ في عام ٥٤٧هـ/ ١١٥٣م دعاه عبد المؤمن أول ملوك الموحدين إلى مراكش ليعاونه على إنشاء معاهد العلم هناك.

ـ وفي مراكش اتصل عن طريق ابن طفيل بالخليفة أبي يعقوب

يوسف عبد المؤمن الذي كان ذا ثقافة ومحباً للعلم وأهله. وكان لهذا اللقاء مع الخليفة نتيجتان:

١ ـ تعيين ابن رشد قاضياً على اشبيليه.

٢ ـ اقدامه نزولاً عند رغبة الخليفة على تفسير كتب أرسطو وتلخيصها.

ـ في عام ١١٨٤م الحق بالبلاط المراكشي خلفاً لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاص.

ـ سنة ١١٨٤م توفي أبو يعقوب وخلفه ولده أبو يوسف الملقب بالمنصور حيث لقي منه ابن رشد في بادىء الأمر، ما لقيه على يد والده من حظوة واحترام. ولم يطرأ على مكانته في البلاط الموحدي أي تغيير.

ـ إلا أن الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات إلا أن نقم على ابن رشد. فأمر باحراق كتبه ونفاه إلى قرية تدعى اليسانه على مسافة نحو خمسين كلم من قرطبه مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والعلوم.

ـ لم تدم محنة ابن رشد، إذ رضيّ الخليفة عنه «وجنح إلى تعلم الفلسفة» كما يقول المراكشي.

ـ لكن هذه النكبة كانت قد أثرّت تأثيراً عميقاً في ابن رشد. فلم يعمر طويلاً بعد العفو عنه، إذ توفي، في مراكش عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م، بعد بضعة أشهر من العفو، وهو في الثانية والسبعين من العمر.

ـ نقلت رفاته إلى قرطبة حيث مدافن عائلته.

يستوقفنا في معالم حياة ابن رشد:

١ ـ علاقته بالدولة الموحدية واشتغاله بالفلسفة بتكليف من الخليفة

الموحدي أبي يعقوب يوسف الذي توفر على رعاية الفلسفة والعلم.

٢ ـ نكبته على عهد ولده أبو يوسف الملقب بالمنصور والتفسيرات المتعددة لأسباب هذه النكبة وظروفها.

ابن رشد ودولة الموحدين

رأينا كيف احتضن البلاط المرابطي فقهاء المذهب المالكي في الأندلس، حيث تزايد نفوذهم واستفحل بسرعة كبيرة. حيث لم يتردد الفقهاء في تجريد حسامهم على كل من يخالفهم الرأي، وما هو دليل تزايد هذا النفوذ في الدولة القرار الخطير الذي اوصوا به في شأن احراق كتاب «الأحياء» للغزالي، مع أن هذا الأخير كان بعيداً عن كل بدعة ونصيراً للسنة.

إن المرابطين كان يعتبرون أنفسهم جنوداً في خدمة الإسلام تاركين للعلماء مهمة تحديد ما هو الإسلام لكن هؤلاء استغلوا السلطة المعنوية التي تركت لهم ليضيقوا مجال الفكر والاجتهاد على أيّ عالم تحدوه فكرة الاعتراض والنقد.

وكما رأينا أن النزاع الفقهي قد دعا إلى ظهور خصم خطير إلى حمل راية الثورة على حكم المرابطين. ذلك أن المهدي محمد بن تومرت الناطق باسم شعب مصموده المستقر والمنتشر بكل أنحاء المغرب الأقصى رأى أن حلف المرابطين مع فقهاء الأندلس حلف ظاهره الدين وباطنه الدنيا. لذلك فإن القضاء على دولة المرابطين يكمن في القضاء على الأسس المعنوية التي تقوم عليها دولتهم والمتمثلة في الحلف مع فقهاء الأندلس. الذي رأى فيهم علماء فروع، أي علماء مطعوناً في علمهم تخلوا عن الأصول. منحرفين إلى بدعة التجسيم والتشبيه. إنها المرة

الأولى التي يجروء مفكر مغربي على انتقاد المذهب المالكي جهاراً والتنديد بتفكير فقهائه ومواقفهم في قضايا مختلفة. لقد كانت محاولة جريئة في تحرير الفكر وفتح باب الاجتهاد وكان لها الأثر القوي على التطورات العلمية والفكرية بالغرب الإسلامي.

صحيح أن المهدوية التي نادى بها ابن تومرت كانت تهدف إلى خلق دولة تيوقراطية جمعية. لكن هذه كانت وسائل لا غنى عنها ليحدث التغيير الذي يسعى إليه. «إن الموحدين برغم تشددهم المذهبي، ارتكزوا في الواقع على أرضية متفتحة من الناحية الفكرية. لقد كانوا في حاجة إلى الفلسفة لمواجهة خصومهم الطبيعيين فقهاء المالكية الذين كانوا بالأمس حلفاء للمرابطين، كما كانوا في حاجة إلى الأصوليين ورجال الحديث وعلماء الكلام للغاية نفسها[(١)]. وفي هذا المضمار ننظر أيضاً إلى منهاج الموحدين في التعليم الذي كان يختلف عن المنهاج الذي كان معمولاً به أيام المرابطين. فهم إذ يرسمون للتعليم أهدافاً جديدة تتلاءم مع سياستهم، يحددون له خطة مبنية على الفهم والادراك والتعقل لا على طريقة الحفظ والتقليد، لقد كانوا في حاجة إلى أطراف قادرين على المبادرة والاجتهاد والاستنباط كما يتراءى ذلك من تحليل أنظمتهم ومؤسساتهم»[(٢)].

لذلك حينما أراد الموحدون أن ينظموا التعليم في المغرب لم يسندوا هذه المهمة إلى فقيه من النوع التقليدي بل التجأوا إلى فيلسوف. فالمصادر تحدثنا أن الخليفة الموحدي الأول عبد المؤمن دعا ابن رشد

---

(١) محمد زنيبر: ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي، الندوة، ص٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص٣٥.

وهو لا يزال دون الثلاثين من عمره ليستعين به على ترتيب المدارس في مراكش[1].

إن الذي يفسر لنا مثل هذا القرار الهام هو أن الموحدين حرصوا على الخروج بالتعليم من المسالك التقليدية وتطعيمه بمادة التفكير والعقل. أرادوا أن يوجهوا التعليم توجيهاً فلسفياً وهذا الاتجاه يعبر في آن واحد عن معنى سياسي وعقائدي، فالارتباط بالمذاهب التقليدية في الفقه معناه تكريس التبعية والتقيد بعدة قيود، في حين أن الموحدين كان طموحهم كبيراً إلى أقصى الحدود إذ حولوا دولتهم إلى خلافة وأرادوا أن يتمتعوا بحرية كبيرة في التشريع فلا يتقيدوا إلا بالقرآن والحديث المقطوع بصحته[2] ودليلنا الأخر على ذلك هو ما حدث في عهد الخليفة الموحدي الثاني أبي يعقوب يوسف حيث انتدب ابن رشد في نطاق اصلاح التعليم ونشر المعرفة بين الجمهور لتلخيص كتب أرسطوا وشرحها وتوضيحها حتى تصبح قريبة المأخذ بالنسبة للقراء والدارسين وحتى تتعمم فائدتها، إن اهتماماً من هذا النوع صادر عن رئيس دولة لا يمكن إلا أن يترجم عن مبادرة داخلة في السياسة العامة بحكومته. فأبو يعقوب يوسف لم يكن غريراً لدرجة تجعله يقدم على خطوة تتنافى مع مذهب الموحدين وخطتهم، سيما وهو، برغم سلطته الكبيرة يخضع لتنظيمات الموحدين المحكمة والصارمة من أشياخ كبار وحفاظ وطلبة الخ... لأن هؤلاء كانوا قد كسوا دولتهم صبغة ثورة شاملة مست بالأسس الاقتصادية والاجتماعية للمغرب وغيرّت أوضاعاً كثيرة في الغرب الإسلامي بمجموعه[3].

---

(١) محمد زنير، نفس المصدر السابق، ص٣٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٣٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٣٧.

إن ازدهار العلوم في عهد الموحدين مثل الأصول والمنطق والجدل والفلسفة والرياضيات والهندسة والطب والفيزياء والكيمياء والتوحيد وعلم الكلام والتصوّف، يعبر عن الاتجاه الفكري العقلاني بوجه خصومهم الذين انكروا كل سلطة للعقل واستندوا كلياً إلى التقليد. في هذا الاتجاه وبالطموح نفسه جاء ابن رشد بدوره ليعمل في الاتجاه الثوري الذي كانت تخط له الدولة الجديدة. فتراءى له أن يقوم بالخطوة الحاسمة التي كانت تفتقر إليها الحياة العقلية في المجتمع والتي كانت كل القرائن التاريخية تدل على أن فكرتها قد نضجت وأن وقتها قد آن أوانه: هذه الخطوة هي الاعتراف للعقل بحق الوجود في المجتمع فيكون مصدراً أولياً من مصادر العلم والحكم والتقييم إلى جانب المصدر الديني. فالتجارب السابقة التي دامت قروناً بينت كيف أن الفلسفة اضطهدت بغير حق...

ولماذا نفترض أن العقل يتنافى مع الدين وهو الميزة الكبرى التي ميّز بها الله الإنسان دون سائر المخلوقات. إن الربط بين الحكمة والشريعة أو بين القيم الدينية والفلسفية ليس أمراً مفتعلاً ومتكلفاً. بل هو مشروع طبيعي وضروري كي يجمع الإنسان بين خير الدين والدنيا..

وهكذا فإن كان الدين طريقاً لمعرفة الله والاتصال به فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه.

بعد كل هذا. لماذا إذن نكبة ابن رشد؟.

نكبة ابن رشد

تفيد المصادر التاريخية المختلفة أنه:

١ - تولى أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن الملقب بالمنصور

مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه أبي يعقوب بن عبد المؤمن عام ١١٨٤. وكان هذا الأخير محباً للعلم مجتهداً في طلب الفلسفة، لقيّ ابن رشد عنده المكانة والتكريم وأقدم على تفسير كتب أرسطو وتلخيصها نزولاً عند رغبته. . .

٢ ـ لم يطرأ على مكانة ابن رشد في البلاط الموحدي أي تغيير. حيث نال عند المنصور، كما كان الحال عند أبيه حظوة كبيرة لدرجة أنه كان يتعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه قريب المنصور وهو أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني، وكن يخالطه مخالطة الأخ.

٣ ـ إلا أن الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات أن نقم على ابن رشد، حيث أمر بنفيه واحراق كتبه، وذلك أثر عودته من إحدى حروبه العديدة سنة ٥٩٣، بعد أن رفعت إليه في أمر أبي الوليد مقالات تحتوي على الطعن في دينه وعقيدته. . .

٤ ـ لم يقتصر الأمر على ابن رشد، بل تجاوزت النكبة أبو الوليد حتى شملت مجموعة من الباحثين منهم: أبو جعفر بن الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع الكفيف. . .

٥ ـ تجاوزت نقمة المنصور الفلاسفة، إلى الفلسفة نفسها لذلك أمر بابعاد كل من يشتغل فيها، وباحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل والنهار واتجاه القبلة في الصلاة.

يتضح ذلك من المنشور الذي كتبه أبو عبد الله ابن عياش، وأذيع في العامة وقد جاء فيه: «قد كان في سالف الدهر قوم فاضوا في بحور الأوهام. . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعاني

والأوراق، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين، يؤمنون بأن العقل ميزانها والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية فرقاً ويسيرون فيها شواكل وطرقاً... يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون... فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب وأبعد عن المرجعة إلى الله والمآب... فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان».

٦ ـ في ١٩ تموز سنة ١١٩٥ تمَّ للخليفة المنصور نصر مؤزر على الفونس استأمن ملك قشتالة، في معركة جرت عند الاراك لكنه اضطر إلى العودة على جناح السرعة إلى أفريقيا حيث اندلعت نار الثورة. حتى إذا أقر الأمن والنظام فيها عفا عن الفيلسوف واستدعاه إلى بلاطه في مراكش. ولكن ابن رشد ما عتم أن توفي في ١٠ كانون أول ١١٩٨ وفي السنة التالية توفي الخليفة أيضاً...

يتضح من عرض ظروف نكبة ابن رشد وملابساتها المسائل التالية:

١ ـ أن نكبة ابن رشد جاءت في مرحلة متأخرة من ولاية الخليفة المنصور، حيث عرف ابن رشد التأييد والحظوة التي جعلت منه مقرباً إلى المنصور يخالطه مخالطة الأخ.

٢ ـ إن نقمة الخليفة على ابن رشد وإن كان البعض يرغب في اعادتها إلى أسباب شخصية أو ذاتية: كاشتغال ابن رشد بالفلسفة أو تبذله بالحديث مع الخليفة أو غير ذلك فإنه مما لا شك فيه أن هذه النقمة تجاوزت شخص ابن رشد لتنال الفلسفة بشكل عام. أن موقف المنصور هو في الأساس من الفلسفة وليس من شخص صاحبها. إن محاكمة وعقاب الفيلسوف هو التعبير المباشر عن محاكمة الفلسفة والموقف منها.

٣ ـ إن تغييراً أساسياً طرأ على موقف الخليفة، وهذا التغيير هو تعبير عن تطورات على الصعيد السياسي والاجتماعي والفكري لدولة الموحدين. لذلك نرى أن نقمة المنصور على ابن رشد ارتبطت مثلاً بحروبه المتعددة ضد النصارى، لشديد حاجته لتأييد فقهاء الأندلس في هذا النضال...

٤ ـ ليس صدفة أن يرتبط قرار المنصور بنفي ابن رشد بعودته من إحدى معاركه العديدة عام ٥٩٣هـ وأيضاً أن يرتبط عفوه عنه بعودته مظفراً من حربه مع الفونس الثامن ملك قشتاله في ١٩ تموز (١١٩٥م).

إن البحث عن متغيرات موقف المنصور من الفلسفة وانعكاسها على موقفه من الفلاسفة أنفسهم تضعنا وجهاً لوجه مع بحث هام يتعلق بالتغيرات النوعية في دولة الموحدين التي أقامت نظاماً سياسياً كان في حاجة إلى التعامل مع الفلسفة والفلاسفة، لكن هل كان ذلك يضمن للفلسفة شروط البقاء والاستمرار. بمعنى ما هل كان أمراً ثابتاً وليس ظرفياً، قادراً على البقاء بمنأى عن المتغيرات العاصفة في قلب مجتمع دولة الموحدين...

يقول محمد زنيبر: «الحقيقة أن العوامل التي صادفتها الفلسفة كانت قبل كل شيء ظرفية ولم تكن نابعة من ذات المجتمع... لقد أرادت الدولة الموحدية، في البدء، أن توقف سيطرة الفقهاء عند حد صغير، لتفسح المجال لمذهبها الجديد المرتكز على المهدوية والمتصل بعدة مذاهب إسلامية أخرى من اعتزال وتشيع وأشعرية وظاهرية. الخ... وكانت ترى أن الفلسفة ستساعدها على مواجهة الجمود الفكري الذي كانت تنطبع به المدرسة المالكية. لكن الظاهر أنها صادفت داخل المجتمع

المغربي مقاومة للسير قدماً في مثل هذا الاتجاه[1]. لقد كان هناك تياران يجتذبان الأفكار في المجتمع المغربي هما: تيار التصوّف وتيار المالكية. وكان تيار المذهب المالكي من الرسوخ بحيث اضطر الموحدين للتعامل اليومي مع فقهاء المالكية، حتى أن ابن رشد نفسه كان في الفقه على مذهب مالك. «ولعل الخطأ الذي ارتكبه الموحدون هو أنهم لم يفرقوا بين المالكية كمذهب وفقهاء الفروع الذين يساندوا المرابطين. فالقرارات المبدئية التي اتخذوها من أجل تحويل الناس عن المذهب المالكي لم تكن موفقة لأنها اكتست صبغة اضطهاد فكري وديني. فأثارت ردود فعل قوية عند فقهاء المالكية. وبما أنه لم يوجد في الساحة من ينافسهم كماً وكيفاً فقد ظلت محاولات الموحدين في هذا الشأن حبراً على ورق واحتفظ الفقهاء عملياً بمركزهم المعنوي، وبما أنهم كانوا أذكياء، فقد تعاملوا مع الموحدين على أساس المسايرة والمداراة إلى أن تتغيّر الظروف لصالحهم»[2].

وهذا ما حصل بالفعل، في عهد يعقوب المنصور، فهذا الخليفة، إن تميّز بشخصيته وشجاعته في ميادين السياسة والحرب فإنه في ميدان الفكر عرف بالتناقض والتردد[3]. لكن هناك أسباب موضوعية منها: طغيان جو الحرب بالأندلس بين المسيحية والإسلام منذ عهد المرابطين، مما يفرض ثقافة مرتبطة بظرف الثغور حيث عامل الجهاد يرتكز إلى الدين، ويقوم مركز الفقهاء الذين شكلوا ما يشبه النظام الهرمي التراتبي الدقيق من الأشياخ والطلبة وما يحيط بهم حين نشهد من جديد عودة

---

(١) محمد زنيبر: ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي، الندوة، ص٤٩.

(٢) محمد زنيبر: ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي، الندوة، ص٥٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٥٠.

سيطرة الفقهاء وبروز اتجاه ايديولوجي معادي للفلسفة أخذ يشتد ويتدعم بالمجتمع المغربي في أواخر القرن السادس الهجري. «وهو اتجاه يتطابق مع البنيات السياسية والدينية والاقتصادية التي أخذت تترسخ في أساس ذلك المجتمع لتستقر طيلة قرون عديدة[١]... إن نص المنشور السابق الذي أوردنا بعض فقراته ذو دلالة تاريخية واضحة حول التيار الأيديولوجي السائد والذي رأينا رؤساء الدولة الموحدية يسايرونه ويستجيبون لأهدافه. لأن ذلك يكسبهم شعبية في أوساط العلماء ولدى عامة يغلب عليها الجهل والأمية» حسب تعبير محمد زنيبر. الحقيقة أن الناس (العامة) كانت مع الشرع لم تستطع دولة الموحدين أن تأخذ الشرع من الناس حينما استطاعت أخذ السلطة من دولة المرابطين. لذلك حينما حاولت انتزاع الشرع من الجماعة، تحوّلت إلى موقف تسلطي يؤذن بانعكاسه سلباً على شعبيتها كسلطة. وحيث أنها كانت في مرحلة جهاد ضد النصارى، كانت بحاجة إلى دعم نفوذها الشعبي ولن يكون لها ذلك سوى في العودة إلى الشرع واقامة العلاقة مع الفقهاء... إن الذي يغيب عن تحليل الأستاذ محمد زنيبر وغيره هو أن السلطات التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي، لم تستطع على الاطلاق مصادرة الشرع. كان بامكانها مصادرة السلطة، وأيضاً انتاج الفقهاء والفلاسفة. لكنها لم تفلح أبداً في مصادرة القرآن...

مجتمع قرطبه

كانت قرطبة في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) أكثر المدن الإسلامية حضارة في الأندلس. لقد أخذ العجب قلوب الرحالة الذين

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٥٤.

زاروا هذه المدينة وتحدثوا عن مشاهدتهم بها سبعين داراً للكتب وتسعماية حمام للجمهور. وقد اتفق جمهرة المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد وكانت «مركز الكرماء ومعدن العلماء» مما دفع ابن حوقل الجغرافي للاعتراف ـ برغم تحامله على أمويّ الأندلس ـ بعظمة قرطبة التي سماها بغداد الثانية..

يقول ابن بسام: «كانت قرطبة منتهى الغاية ومركز الراية وأم القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولى العلم والنهي وقلب الأقليم وينبوع متفجر العلوم وقبة الإسلام وحضرة الإمام وذرى صوب العقول وبستان ثمرة الخواطر جرى در القرائح ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر وفرسان النظم والنثر وبها التأليفات الرائعة وصنّفت التصنيفات الفائقة[١].

إليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم ومنهم فيلسوف قرطبة، الفقيه القاضي محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد...

نشأ ابن رشد في قرطبة، في أسرة من أعرق الأسر الأندلسية وأبعدها شأواً في الفقه والقضاء، كان جده وهو محمد بن أحمد بن رشد المالكي الذي توفي سنة ٥٢٠هـ بعد مولد حفيده بشهر قاضياً للجماعة بقرطبة كما كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه بصيراً بأقوالهم واتفاقهم، نافذاً في علم الفرائض والأصول من أهل الرياسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين[٢]. وكما كان جده كان كذلك أبوه إذ أن ابن رشد قد استظهر على

(١) محمد زنيبر: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، ص٤٠ .
(٢) نفس المصدر، ص٢٣ .

أبيه الموطأ حفظاً. حيث أخذ ثقافة من النوع التقليدي يدور خاصة على علوم اللغة والفقه والكلام. كما أخذ الطب عن أعلام الطب في زمانه وتأثر قطعاً في الفلسفة باستاذيه ابن باجة وابن طفيل. . .

جاء في التكملة لكتاب الصلة لابن آبار «أن ابن رشد لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله. وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة[1] حيث اعتبر من أكثر رجال العالم الإسلامي علماً، كما أنه استوعب كل ما وصل إلى العرب من علوم وكان من أخصبهم انتاجاً». . . وهو إلى جانب سعة ثقافته الفلسفية والعلمية، وصخب حياته السياسية والعملية، كان مؤمناً مناضلاً، يسجل له المراكشي الشهادة التالية: «وكان على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم، لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه ولا في استجرار منفعة لنفسه. إنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة[2]، وابن فرحون الذي كان من الفقهاء، يؤكد الشهادة نفسها ذاكراً أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً. ثم يقول: وحمدت سيرته في القضاء بقرطبة، وكانت له عند الملوك وجاهة عظيمة ولم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال إنما قصرها على أهل بلده خاصة[3].

ورغم أن مجتمع قرطبة كان من أشد المجتمعات وعياً ومطالبه. مما يجعل من الرأي العام فيه رقيباً يحصي الأنفاس. استطاع ابن رشد بصفاته

---

(١) د. محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٩٨.

(٢) محمد زنيبر، ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي، ص١٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٦.

الأخلاقية، ومميزاته العلمية أن يكسب محبة الجمهور وتقديره واحترامه وأن يلفت إليه أنظار الموحدين، ليستعينوا به في القضاء، والتعليم، والفلسفة. . . يجمّل إبراهيم المراكشي صفاته قائلاً: «كان واسع العفو، متلافاً للمال، يتدفق كرماً، كثير الافضال على من لجأ إليه من الأصدقاء والأعداء». وكان يقول: أني إذا أعطيت الصديق، فقد فعلت ما أحب ولا فضل لي في ذلك، ولكن إذا أعطيت العدو فقد تبعت أحكام الفضيلة. وكان واسع الرحمة. كثير الرفق بالناس، ولم يتعمد مدة قضائه الحكم بالموت على أحد[1]. . .

وقد كان وطنياً غيوراً يلهب الحماسة في أبناء بلاده قال أبو القاسم بن الطيلسان. سمعت كلامه بالمسجد الجامع من قرطبة وهو يحض الناس على الجهاد والغزو في سبيل الله[2]. لذلك يرى أن أهم القضايا هي التي تتعلق بقضايا الجماعة وهي التي يسميها «الأمور العظام». . .

إن تأثير العامل العائلي في توجيه ابن رشد في الوجهة التي سار فيها خلقياً وفكرياً بيّنٌ للغاية. فقد ورث فيلسوفنا عن أبيه وجده بالخصوص، نوعاً من الزعامة العلمية والسياسية معاً.

لنرى كيف تقابل الشخصي مع البعد التاريخي، في التفاتتنا لمكانة ابن رشد: الفقيه، والمتكلم والفيلسوف ومن ثم لانتاجه العام. . .

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٧.

ثقافة ابن رشد ومكانته

كان لابن رشد صدى طيب في الفقهيات وقد شهد له بتفننه في العلم وبأخذ الناس عنه واعتمادهم عليه. ولم يجد أغلب المؤلفين في الفقه غضاضه في الإشارة إلى كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

يقول عبد المجيد التريكي: «نصل إلى ابن رشد الحفيد وإذا بنا نشهد تزايداً في اهتمام الأندلسيين بعلمي الخلاف وأصول الفقه وبجملة المذاهب السنية وحتى غير السنية، أي في عبارة موجزة بالاجتهاد المطلق كما نشهد تضاعفاً في سعيهم الجديد نحو المزيد من التفتح والتوسع العلميين وفي توقهم إلى الموضوعية والمنطق والتعقل والتنظيم الفكري. ولقد لاحظ واحدٌ من الباحثين المعاصرين وهو ر. برنشفيك، أن البداية لابن رشد جديرة حقاً بكل اهتمام إذ هي تمثل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه السني، يعتمدها الفقيه كالمعيار وكالمرجع للبيان والتأويل..

أما عن الخلاف وهو الموضوع الأساسي للبداية فلقد عرض المؤلف في كل قضية من قضايا الفقه، الأراء المماثلة ولكن خاصة الآراء الخلافية والنموذجية الراجعة لكل المذاهب السنية. ثم أن هدفه الذي يسعى إليه ويؤكده صراحة هو ايجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف وذلك بدراسة طرق استنباط الحلول. من مصادرها التشريعية[١].

لقد فرق ابن رشد بين التعبدي والاجتماعي ويعتبر ما يتبع كل منهما في ميدان التعليل ويعتقد أنه لابن رشد يعود فضل اكتشاف علم جديد هو

---

(١) عبد المجيد التريكي، مكانة ابن رشد من فقه المالكية، الندوة، ص١٨٥.

علم مقاصد الشريعة.

إذا ما انتقلنا إلى علم الكلام نجد صدى له لا يقل عنه في الفقه ويذكر له في هذا العدد كتابين هامين: هما: «كتاب مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» وكتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» وهو موضوع بحثنا أما دوره الفاعل في الفكر الفلسفي. فقد درج مؤرخو الفلسفة الوسيطة على دراسة ابن رشد «كشارح» وعلى ابراز دوره في تفسير فلسفة أرسطو. إلا أن مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامي مختلفة اختلافاً جذرياً. يقول الدكتور ماجد فخري:

لابن رشد مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة، ولكنها مكانة متشعبة الوجوه فقد أرست ترجمة شروحه على أرسوط إلى اللاتينية بين ١٢١٧ و١٢٥٦ شهرته على أسس ثابتة في الأوساط الفلسفية، كشارح أرسطو غير منازع، وأصبحت شروحه تلك المصادر الرئيسية لدراسة أرسطو منذ ذلك الحين حتى أواخر القرن السادس عشر. كانت إحدى النتائج المباشرة لترجمة تلك الشروح إن انتاج ابن رشد الفكري أصبح فيما بعد جزءاً من التراث الأرسطوطاليسي في أوروبا الغربية. إلا أن «تأميم» أعظم المشائين المسلمين لم يخل من المحاذير فقد أبرز دوره في المساهمة في تفسير التراث الأرسطوطاليسي وصرف الاذهان عن الدور الذي لعبه في معالجة مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة التي يبدو أن أعمق التزاماته العقلية كانت تتجلى فيها.

تشمل على تقليد ابن رشد الديني ثلاثة آثار كبرى هي (تهافت التهافت) الذي آلفه حوالي ١١٨٠ و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال و«الكشف عن مناهج الأدلة» اللذين ألفهما قبل ذلك

بقليل. تؤلف هذه الكتب الثلاثة مجموعة ذات أهمية كبرى في محاولة استكناه تفكير ابن رشد الخاص. بل قل تطور الفكر الإسلامي برمته في باب الصلة بين الفلسفة والشريعة[1].

ولكن ذلك لا ينتقص من دور ابن رشد في تفسير فلسفة أرسطو وتأثيره على الفكر اللاتيني واليهودي. لقد اتجه البعض إلى إبرازه كزعيم لثورة لاتينية على سلطة الكنيسة الرسمية في هذا المجال يقف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء العالمين الذين برهنوا، ابتداءً من تيوفزسطس ومروراً بالفارابي حتى القديس توما الأكويني، بحكم توفرهم جميعاً على دراسة أرسطو، على وحدة البشر الفلسفية. بل لعله من العوامل التي أدت إلى أممية ابن رشد، إلى ظرف تاريخي هام هو أنه بظهور الأرسطوطالية في أوروبا الغربية، في أواخر القرن الثاني عشر اتجه النظر إليه كمعلم غير منازع بين اليهود والمسيحيين[2]. .

انتاج ابن رشد

كان نتاج ابن رشد الفلسفي من الفخامة والتنوع بمنزلة نتاج كبار فلاسفة المشرق. إلا أن انتاجه هذا يتميز بأمرين عن انتاج العلمين المشرقيين الفارابي وابن سينا نديّه الوحيدين في ديار الإسلام هما دقته في تفسير نصوص أرسطو وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة ولا بد من أمر ثالث هو أنه لم يقبل فيلسوف بارز عداه. منصب قاض، أو يضع مصنفات في علم الفقه.

وسنثبت هنا قائمة بمؤلفاته كما هي مدرجة في كتاب د. ماجد فخري

(١) د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، الحكمة، ص١٣٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص١٣٥.

ابن رشد فيلسوف قرطبة، عن المطبعة الكاثوليكية، بيروت حيث يقسمها إلى أربعة أقسام.

١ ـ شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية.

٢ ـ شروح أو مصنفات طبية.

٣ ـ مصنفات كلامية وفقهية.

٤ ـ مصنفات أدبية ولغوية.

وهو يتبين جملة هذه المؤلفات كما ترد في أهم المراجع القديمة على الشكل التالي:

أ ـ شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية:

١ ـ جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات (وفيه جوامع كتاب النفس).

٢ ـ الجوامع في الفلسفة.

٣ ـ جوامع الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، الأحلام، تعبير الرؤيا.

٤ ـ جوامع الخطابة والشعر.

٥ ـ جوامع سياسية أفلاطون.

٦ ـ شرح ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس.

٧ ـ شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس.

٨ ـ شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس.

٩ ـ شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس.

١٠ ـ شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس.

١١ ـ شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس.

١٢ ـ شرح مقالة الاسكندر في العقل.

١٣ ـ تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس.

١٤ ـ تلخيص الالهيات لنيقولاوس.

١٥ ـ تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس.

١٦ ـ تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس.

١٧ ـ تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس.

١٨ ـ تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس.

١٩ ـ تلخيص الآثار العلوية لأرسطوطاليس.

٢٠ ـ كتاب الحيوان (أو جوامع أجزاء الحيوان ونشوء الحيوان).

٢١ ـ مقالة في العقل.

٢٢ ـ مقالة في القياس.

٢٣ ـ كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس.

٢٤ ـ مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

٢٥ ـ مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

٢٦ ـ مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس، وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها.

٢٧ ـ كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا.

٢٨ ـ مسألة في الزمان.

٢٩ ـ مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين.

٣٠ ـ مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته.

٣١ ـ مسائل في الحكمة.

٣٢ ـ مقالة في حركة الفلك.

٣٣ ـ كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود.

٣٤ ـ مقال في القياس الشرطي.

٣٥ ـ مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات.

٣٦ ـ مقالة في الجرم السماوي.

٣٧ ـ كتاب تهافت التهافت.

٣٨ ـ مختصر المجسطي.

ب ـ شروح أو مصنفات طبية:

١ ـ كتاب الكليات.

٢ ـ شرح الأرجوزة المنسوبة إلى ابن سينا في الطب.

٣ ـ تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

٤ ـ تلخيص كتاب التعرّف لجالينوس.

٥ ـ تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

٦ ـ تلخيص كتاب العلل والاعراض لجالينوس.

٧ ـ تلخيص كتاب الحميّات لجالينوس.

٨ ـ تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس.

٩ ـ تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

١٠ ـ تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس.

١١ ـ مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات.

١٢ ـ مقالة في المزاج.

١٣ ـ مقالة في حميات العفن.

١٤ ـ مسألة في نوائب الحمى.

١٥ ـ مقالة في الترياق.

ج ـ مصنفات فقهية وكلامية:

١ ـ كتاب التحصيل.

٢ ـ كتاب المقدمات.

٣ ـ كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد.

٤ ـ كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة).

٥ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٦ ـ مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى.

٧ ـ شرح عقيدة الإمام المهدي (ابن تومارت).

٨ ـ مختصر كتاب المستصفى للغزالي.

د ـ مصنفات أدبية ولغوية:

١ ـ الضروري في النحو.

٢ ـ كلام على الكلمة والاسم المشتق.

الفصل الثالث

كتاب «فصل المقال»

- تاريخ الكتاب وتاريخ طبعاته
- غرض الكتاب
- ملخص لمحتوى الكتاب وموضوعاته

تاريخ الكتاب وتاريخ طبعاته

ـ كتب كتاب فصل المقال عام ٥٧٥هـ/ ١١٧٩ ـ ١١٨٠م أوقبل هذا التاريخ وقد أوضح الوتزو صحة هذا التاريخ وصحة نسبته إلى ابن رشد. . . كانت النسخة العربية متداولة لمدة قرنين بعد تاريخ تحريره، بعد ذلك تداولته الأيدي بنسخته العبرية عدة قرون. كان مجهولاً في العصر الوسيط والعصر الحديث حتى ظهور طبعة مللر في ميونخ لسنة ١٨٩٥.

ـ عنوان الكتاب كما يبدو في مستهل مخطوط الاسكوريال وكما قرأه مللر ووافق عليه فيما بعد الناشرون هو:

ـ كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال.

ـ تعتمد كافة طبعات الكتاب على ثلاث مخطوطات هي حسب التسلسل التاريخي:

١ ـ مخطوط المكتبة الأهلية بمدريد الذي كتب عام ٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م ورقمه ٥٠١٣ في قائمة المكتبة الأهلية، بخط محمد بن أحمد بن عبد الملك بن صادر. إن القسم الأكبر من هذا (الكتاب في الطب) وفي آخر المخطوط يوجد (فصل المقال) فقط من دون «الضميمة» ولا «المنهاج». يقع كتاب فصل المقال في هذا المخطوط في ٧ صفحات في كل صفحة ٢١ سطراً بخط صغير مغربي.

٢ ـ مخطوط الاسكوريال هو تحت رقم ٦٣٢ في قائمة ويتضمن المخطوط: فصل المقال، والضميمة والمناهج ومؤلفات في المنطق وما

بعد الطبيعة. نسخ في المريا سنة ٧٢٤هـ/ ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤م واسم الناسخ ممحى.

يقع «فصل المقال» في مخطوط الاسكوريال في ١٨ صفحة كل صفحة ١٥ سطراً بخط مغربي.

٣ ـ ترجمة عبرية لكتاب (فصل المقال) ترجع إلى العصر الوسيط وتوجد منها أربع نسخ: اثنتان في ليدن وواحدة في اكسفورد وواحدة في باريس ويرجع عهد هذه الترجمة إلى القرن الثالث عشر من أوائل الرابع عشر الميلادي.

أما أشهر طبعات الكتاب فهي:

١ ـ طبعة مللر وقد اعتمدت على مخطوط الاسكوريال وظهرت في ميونخ لأول مرة ١٨٥٩.

٢ ـ طبعة المطبعة العلمية في القاهرة عام ١٣١٣هـ وهي تحت عنوان (فلسفة ابن رشد) وتضم: فصل المقال، و«المنهاج... والضميمة».

٣ ـ طبعة المستشرق ليون غوتييه في الجزائر ١٩٠٥م. وهي ترجمة فرنسية لكتاب فصل المقال دون النص العربي، وأعاد طباعتها مع النص العربي ١٩٤٢.

وأخيراً في سنة ١٩٥٩ ظهرت طبعة الدكتورجورج فضلو الحوراني في ليدن (مطبعة بريد) بعنوان (كتاب فصل المقال) وهي معتمدة على:

١ ـ مخطوط المكتبة الأهلية بمدريد

٢ ـ مخطوط الاسكوريال

٣ ـ الترجمة العبرية التي ترجع للعصر الوسيط

يقول الدكتور حوراني في مقدمة ترجمته:

١ ـ ما يبرر طبعتي هذه للكتاب هي أنها معتمدة على هذين المخطوطين وقد رجعت أيضاً إلى الترجمة العبرية وذلك بمساعدة الدكتور نوومن غلب وكانت النتيجة أنني استطعت أن ادخل عدداً كبيراً من التصحيحات على النص المطبوع كما وأني قسمت الكتاب فقرات وذكرت بعض الحركات (التشكيل).

لقد اخترنا لبحثنا النص الوارد في طبعة دار المشرق ـ بيروت ـ وهو بعنوان (كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال) المأخوذة عن طبعة الدكتور جورج فضلو الحوراني في ليدن والمذكورة آنفاً، وقد قدم لطبعة دار المشرق وعلّق عليها الدكتور البير نصري نادر . . .

غرض الكتاب

إن ترابط الفلسفة والدين، تلازماً وتنازعاً، كان عاملاً رئيسياً في الوعي الفلسفي عند المسلمين العرب. وكان محركاً للنتاج الفلسفي ذاته في مقابل النتاج المعرفي الديني ذلك ما تطرقنا إليه في الفصل الأول، ولفتنا إلى أن القرآن الكريم كان المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية بجملتها. نحن كما نرى أمام ثالوت فكري: القرآن ـ العقل ـ الفلسفة (الحكمة القديمة) هذه الثالوث المرتبط: بالله، والإنسان والحياة يستوجب تحديد العلاقة بين أطرافه. أن نعت هذه العلاقة بصفة: التنازع والترابط وإن كانت تسجل لرؤية تاريخية لا تقدم اجابة قطعية وصادقة. إن العلاقة هي المشكلة الحقيقية التي تواجهنا وما نقدمه من الاجابات المتنوعة عليها، لا يعدو مساهمة في اضاءة هذه المشكلة وتعميقها. في أحسن

الأحوال اعادة صياغتها بأسئلة جديدة، هي ذات الأجوبة السابقة، التي تستعجل جوابها الخاص.

- ينهج القرآن الكريم بالإنسان طريق أساسها التدبر والتبصر، وقوامها أعمال الفكر والنظر ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد، والتزمت الذي لا برهان يدعمه. وفي القرآن الكريم آيات عديدة تدعو جميعاً إلى تحكيم العقل وتزدري أزدراء شديداً بالذين لا يحكمون عقولهم في الأمور والأشياء... وتعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالإنسان إلى مستوى أقل من مستوى الحيوان الأعجم[١]... وقد آثار القرآن الكريم أمام العقل الإنساني مسائل فلسفية وعلمية وأخلاقية كثيرة ومتنوعة، ودفع العقل المسلم إلى أن يتخذ ازاءها مواقف معينة تنطلق وتنسجم مع نظرته الكلية العامة الشاملة للوجود[٢] ومنها ما بحثه الحكماء قديماً وحاضراً واتخذوا منه سلوكه للبرهنة على وجود الله أعني ما يشاهد في الطبيعة من النظام والقصد والغاية والانسجام والتدبير رغم الاختلاف والتنوع والتنافر الظاهر في جزئياتها[٣]... ومنها مسائل خلاف جوهرية مع أهل الكتاب، والأديان السابقة واتخذ إلى اثبات صحة ما ذهب إليه طريق الجدل والنقاش العقلي الموزون الذي يتخذ من الاستبانة الصحيحة وسيلة للوصول إلى الحقيقة[٤]... هكذا نتبين أن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف ويدعو قارءه ولا يزال إلى التفكير بعقله وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى من طريق الذوق والقلب.. وهو بدفعه المسلمين إلى

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٢.
(٢) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الاسلامية دراسة ونقد، ص٣٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٤) نفس المصدر، ص٣٨.

التفلسف، أثار فيهم حفيظة الاطلاع على فلسفات الأمم، بالفلسفة العالمية، حيث كان اتصالهم أكثر وثوقاً بالفلسفة اليونانية بطريق اختلاطهم بحملتها من السريانيين وغيرهم أولاً ثم بنقلها إلى العربية ثانياً. وهم أيضاً نفذوا إلى تيارات متعددة اجتمعت وتفاعلت وكانت الفلسفة الإسلامية حصيلة هذا العمل الفكري المركب الذي اشترك فيه السريان والعرب والاتراك والفرس والبربر وسواهم اشتراكاً فعالاً، رغم أن العرب إذ تمثلوا عادات هذه الأمم التي خضعت لهم، واقتبسوا أساليبها ومعارفها، انفردوا في تقديم العنصر الجامع الأوحد في مركب الثقافة الإسلامية جملة، ألا وهو الدين الإسلامي.

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه من حلول. فهي تعني بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين، وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة بين الدين والفلسفة. وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينياً فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية[١].

لذلك جاء الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة كأمرٍ طبيعي يحسه الفيلسوف والمفكر المؤمن، وهو في ذلك يحقق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه، ومحبته للفلسفة، أنه يشعر بقوة أن

---

(١) د.إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص١٩، ٢٠.

معتقده الديني هو فوق كل شك ولكنه يحار أحياناً أن يدرك بحث بعض ما جاء به مما لا يتفق تماماً مع النظر العقلي الصحيح. . لذلك وجد حاجة ملحة للاجابة على هذه المشكلة الكبرى التي تطرق باب عقله وقلبه وسيرورة حياته الفكرية والإنسانية إنه أمام اختيار إحدى الاتجاهات الثلاث التالية فيما يتعلق بالعلاقة بين الشريعة والفلسفة:

١ ـ التعارض مع غلبة الشريعة: وذلك يعني الاعتداد بالأولى ورفض الثانية وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف.

٢ ـ التعارض مع غلبة الفلسفة، وذلك يعني الاعتداد بالثانية مع رفض الأولى.

٣ ـ المصالحة، وذلك يعني التوفيق بينهما على أي نحو من الانحاء وهذا هو الوضع الذي يجب أن يتخذه الفيلسوف المؤمن. .

سنحاول اضاءة الموقف من هذه المشكلة في المشرق العربي، حيث نجد في علم الكلام مذهب الأشعري الذي يسود العالم الإسلامي تقريباً. مذهباً وسطاً بين مذهب الوسط القائم على التسليم بالنص من غير التعرض لتأويله عقلياً وبين مذهب المعتزلة في فهم النصوص وتأويلها.

وفي التشريع نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث بعد القرآن والمذهب الحنفي يعتمد على الرأي والنظر والعقل واجتهاده فجاء الشافعي بمذهبه بين هذين الطرفين المتعارضين في الفلسفة كانت هذه المسألة منذ عهد الكندي إحدى المسائل الكبرى التي آثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة والقت ظلاً قاتماً على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية. . .

كانت نقطة الانطلاق لمعالجة هذه المشكلة النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها. وربما

كان «إخوان الصفاء» أول من روَّج هذه النظرية في القرن العاشر إلا أنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الأشراقية برمتها. ولكنها ليست مسلمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شبيه ابن الرواندي والرازي[1] لقد ذهب الكندي إلى أن «صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل وأن غرض العقل ما هو إلا تأييد لما أتى به الوحي[2] وإلى الكلام هذا ذهب أبو نصر الفارابي حين لاحظ اتفاق الدين والملة جوهراً واختلافهما معنى»[3]. وهكذا يكون هناك في القرنين الثالث والرابع هجري، ملتمسين للتوفيق بين الدين والفلسفة هما:

١ ـ ملتمس الكندي: الذي قال بالتفوق المطلق للوحي النبوي.

٢ ـ ملتمس الفارابي: الذي فضل شمولية المدرك النقي الذكي بالنسبة لاختلاف الملل ـ فالقانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقى للفيلسوف. ثم جاء ملتمس ابن رشد الذي هو في الفلسفة العربية بمثابة المفصل[4].

لقد عرضنا في الفصل السابق للعناصر التي تكونت منها الحضارة الإسلامية في الأندلس وأفريقيا ووقفنا بشكل خاص على فترة دولة المرابطين والموحدين والتفتنا إلى كل من ثورة يوسف بن تاتشفين والثورة الثقافية الموحدية التي قادها محمد بن تومرت، واشرنا إلى معالم النهضة

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) د. خليل أحمد خليل مستقبل الفلسفة العربية، ص٤٦.

(٣) نفس المصدر، ص٤٦.

(٤) د. خليل أحمد خليل. مستقبل الفلسفة العربية، ص٤٩.

العلمية والفكرية التي عرفها الغرب الإسلامي وإلى حاضرته قرطبه «أكثر بلاد الله كتبا» وإلى العلاقة الوثيقة بالمشرق العربي وقضاياه الفكرية والدينية والسياسية وخاصة الفلسفية التي انتقلت بقضاياه الكبرى إلى الغرب الإسلامي، سواء المتعلق منها بالمدرسة المشائية أو بهجوم الغزالي عليها. .

من هذه العناصر التي يمكن اختصارها بثلاث (الثورة الثقافية الموحدية، الخميرة العقلانية المنطقية الرياضية التي تكونت في الأندلس، الفلسفة المشائية العربية وهجوم الغزالي عليها) تكونت اشكالية فلاسفة المغرب والأندلس. هذه الاشكالية التي عبرت عن نفسها بفلسفة ابن رشد. . . إن الظاهرة الرشدية لم تكن غريبة بل كانت جزءاً من ظاهرة عامة، ظاهرة الثورة التجديدية التي أحدثتها الدعوة الموحدية في الفكر والثقافة في كل من المغرب والأندلس[1] إن الحقيقة التي لا مرية فيها هي أن الاتجاه الفكري الجديد الذي أتى به الموحدون في المغرب كان من نتاجه أن فتح الباب على مصراعيه لعدد من المعارف والدراسات التي كان الطلاب يترددون في الاقبال عليها في العهود السابقة أو يتجنبون الخوض فيها جهاراً. ومن دون شك أن الثقافة الأندلسية التي عاشت من قبل على مواقف التقليد والتزمت استفادت من هذا الوضع وحققت خطوات أخرى ظهرت ثمارها لا فيما أنتجه ابن طفيل وابن رشد وابن زهر فحسب ولكن فيما انتجه عدد من الفقهاء أيضاً. وفي هذا الاطار وبالطموح نفسه جاء ابن رشد بدوره ليعمل في الاتجاه الثوري الذي كانت تخطط له الدولة الجديدة[2].

إنه الاعتراف للعقل بحق الوجود وعدم الافتراض المسبق أنه يتنافى

---

(١) محمد عابد الجابري، الندوة، ص١٥٨.

(٢) محمد زنيبر، الندوة، ص٤٠.

مع الدين. . . إن الذي جعل ابن رشد يبذل غاية الجهد في سبيل إنشاء علاقة طيبة بين الشريعة والفلسفة شعوره القوي يشده حملة الغزالي العنيفة وقوة أثرها وخطورتها. والحقيقة أن الأثر الذي تركه «تهافت الفلاسفة» للغزالي على الفلسفة في الشرق الإسلامي وغربه تعرفنا صعوبة المهمة التي تشجع ابن رشد للقيام بها. . . حتى أن بعض المصادر تذهب إلى أن ذلك تم بتكليف من الخليفة أبي يعقوب يوسف «أن فيلسوفنا كان مضطراً لبذل غاية جهده لاضعاف أثر الغزالي على الأقل، وذلك بعمل له أسسه ودعائمه يبين به العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والفلسفة حتى لا يقوم بينهما عداء أو نزاع، كان لا يسعه باعتباره فيلسوفاً ومن كبار رجال الدين والشريعة إلا أن يفكر في الأمر طويلاً، وإلا أن يعمل بكل قوة ليصل إلى ما يريد من مؤاخاة الشريعة للفلسفة[١].

إذا كانت المصادر الثلاث التي ذكرناها كونت المنطلق والأساس والدافع وراء محاولة ابن رشد التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ما الذي أعانه على متسوى الفكر نفسه وحركته الداخلية من النجاح في هذه المهمة النافعة، إلى جانب وحدة الحقيقة التي شكلت نقطة الانطلاق في تناول هذه الأبحاث وقد أشرنا لأصلها الأفلاطوني المحدث، وتبنى إخوان الصفاء لها. فقد أثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي حفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء. . . فإشارة القرآن إلى الاستواء على العرش (سورة الأعراف، الآيات ٥ و٢٠ و٥٤) وإلى رؤية الله يوم القيامة (سورة القيامة، الآية ٢٢) حملت علماء الكلام الميالين إلى التذرع بأسباب العقل منذ عهد واصل بن عطاء، على تأويل هذه الآيات تأويلاً

(١) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص٨٩.

يضمن تنزيه الله عن الجسمانية دون تجريدها من مضمونها العقلي[١]. أما الفقهاء والمفسرون من أهل الظاهر لم تقلقهم هذه الآيات بحكم إيمانهم المطلق بقدسية القرآن... ابن رشد نفسه كان مؤمناً بعصمة القرآن أيضاً... إلا أنه لم يكن أقل إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهية ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب بل انطوت أيضاً على الاقرار بالتكافوء بين الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة[٢] والذي أعانه أيضاً على موقف «التكافوء بين الفلسفة والشريعة» أمران:

الأول: التمييز القرآني (سورة آل عمران، آية ٥) الذي أقره المفسرون منذ عهد الطبري (ت٩٢٣) بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات.

والثاني: الافتقار إلى سلطة تعليمية عليا في الإسلام (السني) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية فالذي يفترضه الأمر الأول هو الإقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يسند إليها حق الفصل في الخلافات العقائدية[٣]. إن الفلاسفة هم المقصودون في الآية الكريمة... ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم. وذلك يضعنا مباشرة أمام واجب قراءة الفلسفة وأداتها الأساسية المنطق... وكتاب «فصل المقال» كما يقول د. البير نصري نادر: «هو دفاع شكلي عن حق الفلاسفة في تأويل

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٣٧٧، ٣٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧٨.

الشرع على ضوء المنطق شريطة ألا ينكروا أصلاً من أصول الدين وهذه الأصول هي القول بوجود الله وارساله الأنبياء، ويوم الحساب. فلا يمكن تكفير الفلاسفة إذا اجتهدوا في تفهم الذات الإلهية وكيفية وجود العالم عن الله، وكيفية المعاد مثلاً». . .

إن حق التأويل الذي يدافع عنه ابن رشد هو حق ذكره الله في كتابه الكريم فلا ضيم على من يستخدمه، بل بالعكس، من واجب أهل البرهان استخدامه[1] ويعتبر البعض أن كتاب فصل المقال كتاباً منهجياً أوضح فيه ابن رشد الخطط العامة لفلسفته وللتأليف الفلسفي العقائدي: «إن مما يثير الانتباه حقاً أن كتب ابن رشد جميعها ـ باستثناء شروحه على أرسطو ـ، هي كلها عبارة عن مقالات في المنهج. ذلك ما تشير إليه عناوين هذه الكتب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» هو عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقاً من مبدأ منهجي واضح هو أن «الحق لا يضاد الحق» بل يكمله ويشهد له. أما كتابه الآخر «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فعنوانه يدل على مضمونه أنه نقد منهجي لاداة المتكلمين على عقائد الدين وطرح لبديل اجتهد ابن رشد في استخراجه من القرآن نفسه. وأما «تهافت التهافت» فهو أيضاً مقال مفصل في المنهج. هدفه بيان أن الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة والأدلة التي حكاها عن ابن سينا لا ترقى إلى مرتبة اليقين.

أجل إن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة. وهذا ما قام به ابن رشد، ففي «فصل المقال» عمد

(١) د. البير نصري نادر، مقدمة تحليلة لفصل المقال، ص١٧.

فيلسوف قرطبة إلى نقد الأطروحة السائدة في عصره، اطروحة النصيّين الذين صرحوا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالاً وكفراً[1].

إن ابن رشد كان منشغلاً من خلال مؤلفاته بالبحث عن طريقة منهجية تمكن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسية:

١ ـ كيف يجب أن يقرأ «القرآن» كيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول في الفكر الإسلامي؟

٢ ـ كيف يجب أن تقرأ «الفلسفة» فلسفة أرسطو أصل كل فلسفة ناضجة وصحيحة؟

٣ ـ كيف يجب أن تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معاً ويحفظ استقلالهما.

إن استخلاص جواب ابن رشد على هذه الأسئلة الرئيسية ضروري للنفاذ إلى عمق اشكاليته الفكرية.

إن ذلك ما سنذهب إليه في دراستنا التحليلية لمقولات «فصل المقال» في الفصل الرابع من هذا الكتاب. وذلك بعد أن نقدم في الباب التالي عرضاً موجزاً ونافعاً لمحتويات (فصل المقال).

ملخص لمحتويات فصل المقال وموضوعاته

إن الغرض من فصل المقال هو الفحص على جهة النظر الشرعي «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به

---

(١) محمد عابد الجابري، الندوة، ص١٣١.

إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب» للإجابة على السؤال يعمد إبن رشد إلى تعريف الفلسفة بقوله أنها: «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة كونها مصنوعات». والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به. والدليل فيه: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] و﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾.

إن الأولى لمن أراد أن يعرف الله تبارك وتعالى بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعرف أنواع البراهين وشروطها وما يتصل بذلك من المبادىء التي توضع في كتب المنطق شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يعتمد القياس الشرعي في استنباط الأحكام...

وفي الفحص عن أنواع القياس العقلي علينا الاستعانة بما انتهى إليه القدماء (أرسطو وأصحابه) حتى ولو كانوا على غير ملتنا. لأن علم المنطق هو بمثابة الآلة وهي مشتركة بين عدد من العلوم والملل ولا علاقة لها بصحة تلك العلوم أو الملل أو بطلانها ونحن مدعون أيضاً إلى الفحص عما انتهى إليه من تقدمنا من الأمم السالفة في باب النظر بالموجودات. فإذا ألفيناه متفقاً مع ما تقتضيه شرائط البرهان الصحيح «قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه» وإذا لم يكن متفقاً مع ذلك «نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم» والمعارف التي قد يكشف عنها النظر البرهاني إما أن يكون الشرع قد سكت عنها أو صرح بها في الأمر الأول لا اشكال أما في الثاني، فإما أن يكون مما يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق. فإذا لم يتفق تحتم تأويله. أما سبب هذا التباين في هذين الضربين من الأقاويل في الشرع هو اختلاف فطرة الناس وتباين درجات التصديق عندهم. إن التأويل للظواهر المتعارضة «من الكتاب من اختصاص»

الراسخين في العلم دون سواهم. فإذا ذهب منكر إلى أن ما يجوز تأويله وما لا يجوز يكون باجماع المسلمين. قلنا أن الاجماع لا يتقرر في النظريات على وجه يقيني ومن أئمة النظر من لا يقطع بتكفير من خرق الاجماع في التأويل. لأن حال النظريات يختلف في مسألة الاجماع عن حال العمليات التي يمكن أن يتقرر فيها الاجماع.

إن الغزالي يناقض في «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» منطوق تفكير الفلاسفة لا سيما أبي نصر وابن سينا. وهو أيضاً قد غلط على الحكماء والمشائين في مسألة العلم وغلا في الحكم في مسألة القدم...

إن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات لكنهم يقولون إن علم الله هو غير علمنا. إن علمه منزه عن أن يوصف بالكلي أو الجزئي.

كذلك يسرف الغزالي في مسألة قدم العالم لأن المذاهب في العالم لا تتباعد كل التباعد كما خيّل إليه فالخلاف بين متكلمي الأشعرية والفلاسفة يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية... مهما يكن أن المتكلمين متأولون في مسألة ايجاد العالم شاؤوا أم أبوا. إذ ليس في الشرع نص واحد يؤخذ من ظاهره أن الله وجد العالم المحض. وإذا ما أخطأ الفلاسفة في اجتهادهم في هذه المسألة فهم معذورون.

إن القضايا الثلاثة التي لا يجوز فيها التأويل هي الإقرار بالله والنبوات وبالحياة الآخرة... أما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إذ يتم التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع وهي الجدلية والخطابية وهذا السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن. الظاهر إن كان من الأصول فالمتأول له كافر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر وتأويل

غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة.

وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك. يلحقه أهل النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطىء فيه من العلماء معذور..

من أي المراتب الثلاث ما جاء في صفات المعاد وأحواله؟

هذه المسألة من الصنف المختلف فيه.

من أصاب في تأويله من العلماء كان مشكوراً ومن أخطأ كان معذوراً أما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها.. وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر ـ إن من واجب أئمة المسلمين أن ينهوا عن الكتب التي تتضمن العلم إلا من كان من أهل العلم وأن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها. وإن كان الضرر الداخل من كتب البرهان أخف. ولولا شهرة المسائل التي تعرضنا لها ـ التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ـ عند الناس. لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً..

إن مقصود الشرع هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروي. العمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة. وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والأفعال بدنية ونفسانية.

العلم بالبدنية يسمى «الفقه» وبالنفسانية يسمى «الزهد». وحيث كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان يعلم صنفين: تصوراً وتصديقاً: وكانت طرق التصديق ثلاثا: البرهانية والجدلية والخطابية.

وطرق التصور اثنين: أما الشيء نفسه أو مثاله. والشرع مقصوده تعليم الجميع لذا يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وطرق التصوّر. . .

إن طرق التصديق في الشريعة على أربعة أصناف.

أولا: ما كان منها مشتركاً، وهو مع ذلك يقيني في التصوّر والتصديق. يتفق أن تكون مقوماته مشهورة أو مظنونه وهي مع ذلك يقينية. نتائجه مما يدرك بنفسه لا بمثاله وهي الأقاويل الشرعية الصريحة التي لا ينبغي تأويلها قط.

ثانياً: ما كانت مقدماته مشهورة أو مظنونه وهي مع ذلك يقينية إلا أن نتائجها مثالات أو شواهد لما أريد تصوّره أو ادراكه فوجب تأويل النتائج في هذا الباب دون المقدمات.

ثالثاً: ما كانت نتائجه مما يدرك بنفسه لا بمثالاته أما مقدماته فمظنونة أو مشهورة، دون أن تكون يقينية فوجب تأويل مقدماته دون نتائجه.

رابعاً: ما كانت مقدماته مشهورة أو مظنونه دون أن تكون يقينية وكانت نتائجه مما يدرك بمثاله لا بنفسه فوجب تأويل هذه الأقاويل من قبل الخاصة دون العامة، الذي ينبغي لهم حملها على ظاهرها.

والناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

١ ـ الخطابيون: ليسوا من أهل التأويل وهم الجمهور الغالب.

٢ ـ الجدليون: أهل التأويل الجدلي، وهم جدليون بالطبع فقط أو جدليون بالطبع والعادة.

٣ ـ أهل التأويل اليقيني وههم البرهانيون بالطبع والصناعة ـ صناعة الحكمة ـ وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. . .

ـ إن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس. وصحة الأنفس هي المسماة «تقوى» والشارع يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة.

إن التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها واشفق منها جميع الموجودات.

هكذا أولت، المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وفعلت كذلك الأشعرية وإن كانت أقل تأويلاً. فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق. .

إن طرقهم في تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص. إن الكثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية سوفسطائية. . . لقد أخطأوا الطريق ومقصد الشارع فأخلوا وضلّوا. .

إذا لم تكن طرق الأشعرية صحيحة فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه، قلنا: هي الطرق التي تبنت في الكتاب العزيز فقط فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل فيه وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من أتى بعدهم فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. . .

يجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز. فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز

للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز:

١ ـ لا يوجد أتم اقتناعاً وتصديقاً للجميع منها.

٢ ـ تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها.

٣ ـ تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

وهذا لا يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا المعتزلة. بودنا لو تفرغنا بهذا المقصود وقدرنا عليه. إن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والألم وبخاصة من عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليهما هي أشد الإذاء مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة...

الفصل الرابع

أهم الموضوعات: في الفلسفة والفقه والمنهج

مباحث الموضوعات

١ ـ مبحث الحلال والوجوب في الفلسفة

٢ ـ مبحث الحلال والوجوب في علوم المنطق وقراءة علوم غير المسلمين

٣ ـ مبحث مقصد الشرع ومنهاج الخطاب القرآني

ـ أقسام المنطق وفطرة الناس

٤ ـ مبحث نتائج القول بوجوب الفلسفة

ـ التوفيق بين العقل والشرع

٥ ـ مبحث التأويل

٦ ـ مبحث مسائل «تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام»

٧ ـ مبحث العلم الإلهي

٨ ـ مبحث قدم العالم

٩ ـ مبحث المعاد

١٠ ـ مبحث مقاصد الشريعة

١١ ـ مبحث التوفيق بين الشريعة والحكمة

الحلال والوجوب في الفلسفة

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعين الموقف العملي ويعرف كيف يتصرف في كل واقعة[1]. . . هذا التكليف بامتثال أحكام الله في مختلف مجالات الحياة الذي حمله الإنسان المسلم، كان جديراً بالفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي العادل ابن رشد أن يفحص وجهة النظر الشرعي في موضوع الفلسفة والعلوم العقلية. نحن نعرف تماماً وسنوضح ذلك لاحقاً أن هذه المشكلة لم تكن مشكلة ابن رشد الذاتية فحسب، بل كانت انعكاساً لتطور الفكر الإسلامي، للعلاقة العريقة بين القرآن والفلسفة والعقل ولكننا نجد في طرح ابن رشد للمسألة بصيغة الموضوع الفقهي يساعدنا القول أنه في ذلك يجيب عن سؤال يعتمل بقوة في داخل نفسه وعقله. . . لعلّ ابن رشد يتساءل بصدق: ما هو الحكم الشرعي بالنسبة لموضوع الفلسفة وعلوم المنطق؟ إنه يحقق موقف الفقيه في استنباط الحكم الشرعي على حدث ما وتحديد الموقف العملي تجاهه بالدليل، وموقف المكلف بتنفيذ الحكم الشرعي والعمل بمقتضاه. . .

(١) السيد محمد باقر الصدر. دروس في علم الأصول، ج١، ص٣٥.

يواجه ابن رشد ـ كفقيه ـ السؤال التالي:

هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟

يجيب ابن رشد:

فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودت وحثّ على ذلك.

فبين ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه[١] . . .

إذاً، يصدر ابن رشد حكمه الشرعي على مسألة النظر في الفلسفة وعلوم المنطق: بالوجوب والندب مرتكزاً إلى دلالة الاسم بعد تثبيت التعريف. أعتقد أن هذا الارتكاز إلى الاسم معرفاً هو في غاية الأهمية. لأن ابن رشد يحكم بوجوب الفلسفة وعلوم المنطق المندرجة في التعريف المثبت في النص الرشدي. فإذا كان «التعريف مصطلح عام جداً يتناول كل عملية تقيد معاني الألفاظ أمثال التعرف بالمثال والتقسيم وجميع أصناف الحد والرسم»[٢] وإذا كان في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً

(١) فصل المقال، ص٢٧.

(٢) د. عادل فاخوري ـ منطق العرب، ص٤٩، ٥٠.

يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى وهذا الاقتران بين تصوّر المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم الدلالة فحين نقول كلمة الماء تدل على السائل الخاص نريد بذلك أن تصور كلمة الماء يؤدي إلى تصوّر ذلك السائل الخاص[1]. فإن وجوب الفلسفة عند إبن رشد مرتبط بتصريفها.

سأورد فيما يلي «حكم الماء» في الفقه الإسلامي مستعيناً بذلك على ايضاح ما ذهبت إليه:

«المراد بالماء المطلق هذا الماء الذي يفهمه كل الناس من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [2]، الأنبياء» وهو الذي يجري في الأنابيب والحمامات والفنادق والمعابد.. ويشربه الإنسان والحيوان ويحيا به الشجر والنبات ونغتسل به ونطهر الأجسام والثياب ومنه ماء البحر والمذاب من الثلج والبرد والمياه المعدنية. وبالتالي فلا يحتاج الماء المطلق إلى تفسير بوضوح معناه.

هكذا يتبين أن تحديد الماء لفظاً ودلالة معنى ضروري لتبيان الحكم المتعلق به: «إذ أن الماء المطلق طاهر في نفسه ومطهر لغيره من الحدث والخبث وإن الماء المضاف طاهر في نفسه ولكنه لا يرفع حدثاً ولا يزيل خبثاً»[3].

ما نذهب إلى تبيانه هو أن حكم وجوب الفلسفة مرتبط بدلالة اسمها المعرف بالنص الرشدي في مستهل «فصل المقال» كما ذكرنا.

---

(١) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ص٨٤، ٨٥.

(٢) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ص٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٢.

كيف يعلل ابن رشد حكمه الفلسفي القائل بوجوب النظر في علوم الفلسفة والمنطق.. إنه يعتمد القياس التالي:

١ ـ يقدم دليلاً شرعياً بإيراد نص من القرآن الكريم يفهم منه الدعوة إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به كما في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾.

مستنبطاً وجوب استعمال القياس العقلي أو القياس العقلي والشرعي معاً إذاً الحكم الأول هو:

أ ـ استعمال القياس العقلي واجب (نصاً).

ب ـ ثم يقدم دليلاً شرعياً بإيراد نص من القرآن الكريم يفهم منه الحث على النظر في جميع الموجودات كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾.

مستنبطاً الحكم التالي:

ب ـ إن النظر في جميع الموجودات ـ واجب ولكن، ما هي علوم الفلسفة والمنطق عند ابن رشد، ما هي دلالة هذا الاسم.

«إنها ليست أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع...».

لنمتثل الحكم الأول:

أ ـ هو واجب

فعل الفلسفة ـ بحسب دلالة لفظها وتعريفها الرشدي ـ هي «أ» إذن فعل الفلسفة هو واجب.

أيضاً لنتمثل معادلة الحكم الثاني:

استعمال القياس العقلي واجب.

أ ـ القياس العقلي: فعل منطق.

استعمال المنطق: واجب.

إذا كانت هذه المعادلة المنطقية الفقهية هي التي قادت ابن رشد إلى القول بوجوب الفلسفة. فأي أجوبة واعتبارات ومواقف حققتها في مفاهيم الثقافة الإسلامية سواء في المشرق أو المغرب العربي حول هذه المسألة الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي.

جاء في الفصل الأول أن كتاب «تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي كان عاملاً من العوامل الفعالة في تدهور الحركة الفلسفية في العالم الإسلامي بعد القرن الثاني عشر. حيث كانت حملة الغزالي على الفلسفة المرحلة الأخيرة في سيرة النزاع بين الكلام الأشعري والفكر اليوناني الذي انتهى بفوز الكلام الأشعري وتقلص جميع الحركات الفكرية التي كانت تأخذ من الفكر اليوناني. كما أن سيادة المذهب المالكي في الاندلس وازدياد نفوذ الفقهاء وسيطرة مذهب الأشعرية في الكلام جعلت من المجتمع الإسلامي مجتمعاً لا يواجه الفلسفة مع استعداد تقبلها لأنه مملوء فكرياً وشعورياً بفلسفته الفائضة من العقيدة الإسلامية.

هكذا ظلت الفلسفة تحمل طابع الشيء الغريب المستورد الذي لا تدعو الضرورة إلى ادماجه في تكوين المثقف أو العالم المسلم. . ويكفي أن نذكر كيف اضطر ابن رشد إلى انكار تعاطيه الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب أول مرة عن هذا الموضوع ولم يعارضه ويبين له الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى، هو أيضاً، إلى

الفلسفة. لقد درسنا كيف كانت سلطة الموحدين بحاجة إلى الفلسفة والفلاسفة لمواجهة نفوذ الفقهاء المالكيين. غير أن هذا الموقف كان سياسة رسمية ولم يشكل اتجاهاً له قاعدته الفكرية والاجتماعية وتياره الثقافي.

لذلك وصفنا هذا التغير بالظرفي. وبيّنا كيف كانت نكبة ابن رشد في جوانبها الرئيسية موقفاً من الفلسفة لا من الرجل. ولعل دراسة نقدية للمنشور الذي وزعه المنصور على العامة ما يؤكد أن الفلسفة كانت صناعة ممقوتة في هذه البلاد يقول المقري: «وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفسلفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل: فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديقاً، وقيدت عليه انفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوا كتبه قبل أن يصل أمره إلى السلطان وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت»[1].

ولم يقتصر هذا الأمر على الفلسفة بل امتد إلى المنطق فابن طلموس يقول: «رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، ولا يحفل بها ولا يتلفت إليها وزيادة على هذا أن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة[2] لذلك لم تكن تدرس الفلسفة في المؤسسات العمومية مثل المدارس والمساجد ومنها ما كانوا يسمونه بالعلوم القديمة سواء ما قبل منها أو ما رد ما أخذ أو ما ترك، وإنما كانت تلقف في حلقات خاصة دون أشياخ ودون أسانيد[3].

(١) د.محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٤٢، عن نفح الطيب.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٤٢.

(٣) محمد مفتاح، الندوة، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص٨٨.

وكما يتضح من ترتيب أهل ذلك العصر للعلوم، يدخل ضمن الفلسفة عدة معارف فابن جزي في تقسيمه علوماً ليست شرعية ولا آلات للشرعية ويقصد بها علوم الحكمة. ثم قسم هذه العلوم إلى أضرب أربعة: ما ينفع ولا يضر كالطب والحساب وما يضر وينفع كعلوم الفلاسفة، وعلم النجوم، إلا ما يتعلق بالتعديل، وما يضر وينفع كالمنطق فإنه ينفع من حيث اصلاحه للمعاني، كاصلاح النحو للألفاظ، ويضر من حيث هو مدخل للفلسفة[1] إن هذه الانماط المختلفة للعلوم الحكمية لم يكن شيوعها، واقبال الناس عليها على مستوى واحد، فما كانت حاجة المجتمع تدعو إليه دائماً أو في فترة معينة إنما دون اعتراض واستشهد بالأدلة الشرعية لتحليله، وما كان لا يشبع حاجة أو حاجات عد لغوا من القول وأتى بأدلة شرعية لتحريمه أو على الأقل التقليل من العناية به فكل علم من العلوم السابقة كان مشروطاً بظروف موضوعية وذاتية تدفع به لاحتلال الصدارة أو التقهقر.. هذا الموقف الذرائعي استمر طوال العصور... وقد انطلق هؤلاء الذرائعيون مدافعين عن آرائهم معتمدين على مسلمات أهمها أن ما لا ينبغي عليه عمل غير مطلوب في الشرع.

وإن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل عى استحسانه. وأن الشريعة أمية لم تخرج عما الفته العرب. فمسألة العمل والفائدة يلح عليهما الشاطبي الحاحاً شديداً والعمل عنده عملان: عمل في الدنيا للمساعدة على تدبير الرزق وحصول الانتفاع وعمل في الآخرة إذ يسأل الإنسان عما أمر به أو نهى عنه. وأما مفهوم الأمية فيتخذه مطعناً في الفلسفة لأنها صعبة المآخذ كي يتعرف بواسطتها على آيات الله ودلائل

---

(١) نفس المصدر السابق.

توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية[1].

لقد تصدى لهذا الموقف أنصار الفلسفة وأتوا بحجج تدعم رأيهم، وكان هذا الدفاع المشروع عن الفلسفة هو عينه الدليل على وجوبها عند ابن رشد. والذي يختصره محمد مفتاح نقلاً عن الموافقات للشاطبي بثلاث بنود:

١ ـ إن الحث على العلم جاء بصيغة العموم في الشريعة فليس هناك تفرقة بين علم وعلم أو الحث على علم دون آخر. . .

٢ ـ إن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الاطلاق من حيث تدل على صانعها والشريعة أمرت بطلب النظر في الدلائل والمخلوقات، ومعنى هذا أن الاستحسان وارد في كل علم على الاطلاق.

٣ ـ إن كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعات، والتعاليم والمنطق، وعلم الحروف نص عليه القرآن. . .

تنكشف أثر ذلك المهمة الصعبة التي انبرى لها ابن رشد. لقد ايقن بواجب الدفاع عن نفسه وعن الفلسفة وأحسن دفاع هو أن تكون دراسة الفلسفة قد أوصى بها القرآن، بل أن القرآن يوجب ذلك على الذين يستطيعونه. يبدو أنه لا مناص من أن نفحص على وجهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح؟

إن استنباط الحكم الشرعي حول هذه المسألة، وتقديم الدليل على وجوبها شرعاً هو السبيل الوحيد لنصرة الفلسفة. . .

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٠.

الحلال والجواب في علوم المنطق وقراءة علوم غير المسلمين

جاء في قاموس لا لاند:

ـ المنطق موضوعه اتفاق الفكر مع نفسه، ومع الواقع وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج وله وظيفتان أساسيتان:

الأولى: تبيان القوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها لتمييز صحيح الفكر من فاسده.

الثاني: أن يكشف عن الخطأ في التفكير وأنواعه وأسبابه.

أما موضوع المنطق فهو «الاستدلال» أو كما يقول نجم الدين القزويني «المعلومات التصويرية والتصديقية لأن المنطقي يبحث عنها من حيث أنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي[1] وكان أرسطو يسمى (الارغانون) القانون، ما نسميه اليوم «علم المنطق وكان يرى أنه ينبغي علينا امتلاك الأداة قبل أن نشرع في البناء. والبناء هو أي بحث فلسفي، ولكي نعلي البناء لا بدّ من التمكن من الأداة أو التسلح بالمنطق. فالمنطق آلة العلم أو الاداة التي بفضلها يقوم التفلسف. ولا شك في أن المنطق عماد الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا، بل ربما يصح القول أنه هو هيكل كل فلسفة لأن الفلسفة في النهاية برأي البعض ليست سوى نسق من القضايا المنطقية. وبهذا الصدد يقول برتراند راسل أن صلة المنطق بالميتافيزيقيا أشبه بصلة الرياضيات بالطبيعيات[2].

(١) د. مهدي فضل الله. مدخل إلى علم المنطق، ص١٤، ٢٠، ٢١.
(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٥.

إن أهمية المنطق وضرورته تثبت من كونه آلة العلوم لأن كل العلوم من طبيعية ورياضية واجتماعية تستخدم قواعده وتحتاج إليه في حين أنه لا يحتاج هو إليها لأن الاستنتاج من أهم بنود المعرفة، لذلك وجب أن نقدم للنظر في مشكلة المعرفة بالبحث عن مقاييس المعرفة اليقينية وشروطها وعن سبل التمييز بين الأقيسة الفاسدة والأقيسة الصحيحة ولا سيما ما يفيد اليقين منها وهو البرهان وهو ما يدور عليه علم المنطق[1]. جاء في فصل المقال:

إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالفعل في الموجودات. واعتبارها وكان الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي...

وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر باتم أنواع القياس، وهو المسمى «برهاناً»...

فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل[2].

إذا كان الشرع يقول بوجوب المنطق، ويعلن العلم ضرورة المنطق، ويقوم التفكير الفلسفي على المنطق. فأية حقيقة يؤيدها الموقف الرشدي وإلى أي مجتمع يتوجه خطابه، وأية مكانة يمثلها في تاريخ المنطق العربي؟

---

(١) د. ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص٢٧.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٢٨، ٢٩.

يقول الدكتور عادل فاخوري:

بالمعنى الدقيق يغطي تاريخ المنطق العربي كل المرحلة التي تمتد من القرن الثامن حتى القرن التاسع عشر. لكن الواقع أن هذا العلم حتى مجيء القرن العشرين لم يتقبل أي تأثير خارجي باستثناء تأثير الفكر اليوناني. وأول تقسيم تاريخي يتبادر إلى الذهن، هو التصنيف الذي أخذ به ضمناً المؤلفون العرب أنفسهم. فالتمييز ما بين المتقدمين والمتأخرين يفصل كبار الفلاسفة عن مناطقه النصف الثاني من القرن الثاني عشر وعن مناطقة القرن الثالث عشر[١]. وبين العصور الأربعة لتاريخ المنطق العربي ١) عصر النقل، ٢) عصر ابن سينا، ٣) عصر التوفيق، ٤) العصر الذهبي، ٥) عصر الشراح.

يمثل ابن رشد نهاية عصر التوفيق الذي من أعلامه إلى جانب ابن رشد كل من ابن حزم (٩٩٤هـ ـ ١٠٦٤م) والغزالي (١٠٥٩ ـ ١١١) وابن باجه (١٠٩٠ ـ ١١٣٨) حيث كانت مساهمة هؤلاء في المنطق أقل قيمة من انجازاتهم الفكرية الأخرى. وبما أن هدفهم اقتصر عامة على استخدام المنطق لأغراض علمية أخرى كالفلسفة وعلم الكلام والشرع وعلم اللسان فقد كان ممكناً أن يركنوا إلى التراث السينيوي[٢].

فابن حزم عرض هذا العلم باللغة العامية والامثال الفقهية وفي كتابه يتم لأول مرة تقرير التشابه بين الجهات العقلية والجهات الشرعية... على الخط نفسه يسير الغزالي أبعد من سلفه الأندلسي فلكي يوفق بين المنطق واليقين يفضي حجة الإسلام على المنطق أو كما يسميه هو معيار

(١) د. عادل فاخوري، منطق العرب، ص١٩، ٢٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٩.

العلم ومحك النظر صيغة عربية صرفة، مستعيراً تعابيره من علوم الكلام والفقه واللغة.

في ما خص الشارح، أعني ابن رشد، فليس مشروعه المنطقي سوى اعادة لمشروع الفارابي مع الاستفادة من المعطيات المتأخرة. لكن لا يبدو أن كتابته في هذا المجال هي على مستوى شهرته الفلسفية.

ما هو موقف فقهاء المسلمين من الأصوليين والمتكلمين من المنطق الأرسطي.

إن فريقاً منهم حمل عليه وأفتى بتحريمه قائلاً من «تمنطق فقد تزندق» وإن الاشتغال بالفلسفة شر، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة فمدخل الشر شر[1]. لذلك نجد أن الحملات التي تناولت الفلسفة نالت من المنطق أيضاً وأصابه ما أصابها. حتى أن الفيلسوف الغزالي ينبري في كتابه معيار العلم في فن المنطق إلى تبيان تهافت منطق الفلاسفة العرب الذين نسجوا على منوال المعلم الأول أرسطو. يقول أبو حامد:

والباعث الثاني الاطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة فإنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم، التي تواطأوا عليها في المنطق وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات فهذا أخص الباعثين والأول أعمها وأهمها[2].

أية اشكالية طرحتها مشكلة المنطق الذي يعود إلى أرسطو فضل

---

(١) د. مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلة الدين والفلسفة والمنطق، ص١٩٧.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص٢٧.

تصنيف مبادىء هذا العلم تصنيفاً واضحاً، في مسألة العلاقة مع الفكر الآخر والاعتراف بمشروعيته. يقول محمد عابد الجابري:

عندما ترجمت الفلسفة اليونانية حاملة معها بنية الفكر النظري اليوناني، كاملة أو شبه كاملة، البنية التي أعاد أرسطو تركيبها بواسطة منطق استنباطي صارم، وجد المفكرون الإسلاميون أنفسهم أمام بنية عقلانية متماسكة ذات ثوابت تتعارض تماماً مع ثوابت البنية الإسلامية التي نسجها علماء الكلام والفقه والنحو.. بنية ليس من الممكن النيل منها بواسطة استدلال استقرائي عاجز بطبيعته عن مصارعة منطق استنباطي متطور ومحكم[1]... ولم يكن من الممكن بالنظر إلى المستوى الذي بلغته الحضارة العربية الإسلامية آنذاك الاعراض عن الفكر اليوناني ككل لأنه قدم إلى المجتمع الإسلامي «العلوم العقلية» التي كان بحاجة إليها وأمد القوى الاجتماعية الصاعدة بالبديل العقلاني الذي كانت تطمح إليه وأغرى بوحدته وتماسكه الناطقين باسم الدولة المركزية التي كانت تنشد الوحدة والتماسك على الصعيدين السياسي والاجتماعي[2].

إن ذلك يستوجب قراءة جديدة لبنية الفكر اليوناني وذلك بالتوفيق بين بنية هذا الفكر وثوابت الفكر الديني الإسلامي وبالتوفيق أيضاً على مستوى الأداة بين منطق أرسطو، والاداة المنهجية لدى المتكلمين..

يبدو أنه لا بد من تحديد للعلاقة مع الآخر، أنه لا مناص من الاقرار بمشروعيته أيضاً. وهذه في الحقيقة المهمة التي ندب ابن رشد نفسه للقيام بها. يقول في فصل المقال:

---

(١) محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، الندوة، ص١٢٤.

(٢) محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، الندوة، ص١٢٤.

فبين أنه يجب أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء أكان الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الالة التي تصح فيها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكيه بها كونها آلة لمشارك تنافي الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه[1].

... ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب... لكان أهلاً أن يضحك منه.. فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة[2]؟

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب الشرع... وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى[3].

نستخلص من النص الرشدي ما يلي:

ـ الحكم بمشروعية قراءة علوم غير المسلمين.

---

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص٣١.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص٣٢.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٣٣.

وتعليل هذا الحكم الشرعي هو التالي:

١ ـ لأنه لا يمكن لفرد واحد ادراك كل العلوم.

٢ ـ ضرورة الاستعانة بما قاله من تقدمنا بما فيهم القدماء قبل ملة الإسلام (غير المشاركين لنا بالملة)..

٣ ـ أن يكون فيما نستعين به شروط الصحة والصواب وإلا نبهنا إلى ذلك..

٤ ـ إن أخذنا، ما هو نافع لنا، من غير المشارك لنا في الملة لا يستوجب اتباعه.

٥ ـ إن فلسفة القدماء وهي تستهدف معرفة الله يصبح من يصدّ الناس عن هذا الباب في غاية الجهل والبعد عن الله تعالى...

يقول محمد زنيبر معلقاً على موقف ابن رشد:

«إن الإيمان بالعقل يؤدي منطقياً وحتمي إلى قبول فكرة العالمية، أي الفكرة التي تسلم بأن العقل البشري واحد في كل زمان ومكان لأنه أراد أن يسير نحو الحقيقة أو أن يحدد المبادىء التي يرتكز عليها في معرفة الواقع وإلا وجد نفسه يستند إلى الأسس والمقاييس نفسها وهذا ما عبر عنه «ديكارت» عندما قال: «إن الحس السليم هو أحسن شيء توزيعاً بين الناس» وهو ما بينه ابن رشد أيضاً حينما أقام الدليل على ضرورة التعاون في كل الأعمال العقلية بين الاجيال والأمم بين المتقدمين والمتأخرين[1]..

---

(١) محمد زيبر. ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي. الندوة، ص٤١.

. . . فالتعاون بهاته المثابة يصبح تكاملاً وتنشأ عنه ظاهرة التراكم المنظم أو النمو التي تعبر عنها بلفظ آخر هو التقدم. . . هكذا يصل بنا ابن رشد في تحليله إلى جملة من الملاحظات والاستنتاجات لم تصبح حقائق مسلمة إلا في عصورنا الحديثة. . . إنه يعتبر أن العلم عمل إنساني تتعاون فيه البشرية من كل البلاد والأمم والعصور بغض النظر عن معتقداتها الدينية. . . وما كان أبعد الناس في عصره عن التسليم بمثل هذه الفكرة. . . إن ابن رشد أراد أن يخترق السدود الحديدية التي كان يقيمها التعصب الديني بين الملل المختلفة ليصل إلى صعيد يلتقي فيه كل أبناء البشر ألا وهو صعيد العقل والعقلانية. . وهذا لا يتيسر إلا عن طريق التسامح. . إن ابن رشد سبق عصره بعدة قرون[١]. . . لقد جاء باسكال بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسان برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار وهو يتعلم ويلتقط التجارب وسنجد له التقاءات أخرى مع «ديكارت» و«ليبنز» و«كانت» لو تعمقنا في دراسة هادفة إلى المقارنة[٢]. . .

لا شك أن المسألة التي يثيرها ابن رشد، مشكلة إنسانية تدخل في حركة بنية الفكر وإذا استعرضنا الشريط الذي ينتقل من حضارة الشرق القديم إلى فلسفة اليونان ودعوة الإسلام التي أسست عقيدة التوحيد، ورسالة النبوة. إلى محاكم التفتيش في أوروبا، وحضارة الرأسمالية المتجهة لغلبة الغاء حضارة الأمم الأخرى والحاقها بسوقها في الفكر والمال. . . أي عالم هو الذي يقيمه حوار الحضارات.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٤٣، ٤٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٤٣، ٤٤.

وظيفة الشرع ومنهاج الخطاب القرآني

أقسام المنطق وفطرة الناس

مدخل

الإسلام دين الله الذي بعث به محمداً ﷺ رحمة للعالمين. وقد استهدف الإسلام قبل كل شيء ربط الإنسان بربه وبمعاده. فمن الناحية الأولى ربط الإنسان بالإله الواحد الحق الذي تشير إليه الفطرة واكد وحدة الإله الحق وشدد على ذلك لكي يقضي على كل أنواع التأليه المصطنع حتى جعل من كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) شعاره الرئيسي. ولما كانت النبوة هي الوسيط الوحيد المباشر بين الخلق والخالق فشهادة هذه النبوة بوحدة الإله والخالق وارتباطها بالإله الواحد الحق تعتبر أساساً كافياً لاثبات التوحيد[١].

والرسالة الإسلامية ظلت سليمة ضمن النص القرآني دون أن تتعرض لأي تحريف... واحتفاظها بمحتواها العقائدي والتشريعي هو الذي يمكنها من مواصلة دورها... وكل رسالة تفرغ من محتواها بالتحريف والضياع لا تصلح أداة ربط بين الإنسان وربه، لأن هذا الربط لا يتحقق بمجرد الانتماء الأسمي بل بالتفاعل مع محتوى الرسالة فكراً وسلوكاً ومن

(١) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ص٧٤ (مبحث الرسالة).

أجل ذلك كانت سلامة الرسالة الإسلامية بسلامة النص القرآني الشرط الضروري لقدرة هذه الرسالة على مواصلة أهدافها.

إن بقاء القرآن نصاً وروحاً يعني أن نبوة محمد ﷺ لم تفقد أهم وسيلة من وسائل اثباتها لأن القرآن وما يعبر عنه من مبادىء الرسالة والشريعة كان هو الدليل الاستقرائي على نبوة محمد وكونه رسولاً وهذا الدليل يستمر ما دام القرآن باقياً[1].

هذه المداخلة الرائعة للسيد الصدر، تبين لنا أهمية العلاقة بين القرآن والنبوة، والرسالة، والدعوة، وسلوك طريق التوحيد. إن مبحثنا: وظيفة الشرع ومنهاج الخطاب القرآني، وأقسام المنطق وفطر الناس، لا يستقيم دون الفهم الذي قدمنا له بين القرآن وبنية الرسالة والجماعة الإسلامية.

جاء في فصل المقال:

«وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته ـ فإن ذل متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق.

ـ وذلك أن طباع الناس متفاضلة من التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان. ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان. إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

ـ وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه

(١) نفس المصدر السابق، ص٧٤.

الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلّا مَنْ جحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لاغفاله ذلك عنه نفسه.

ـ ولذلك خص عليه السلام بالبعث إلى «الأحمر والأسود».

ـ أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1].

يقرر ابن رشد في هذا النص ما يلي:

١ ـ غاية الشريعة المعرفة بالله تعالى وبمخلوقاته...

٢ ـ السبيل إلى ذلك يتقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق.

٣ ـ طباع الناس متفاضلة في التصديق في ثلاث طرق: البرهانية ـ الجدلية ـ الخطابية.

٤ ـ الشريعة دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ليعمّ التصديق كل إنسان إلا من جحدها عناداً بلسانه ونفسه..

٥ ـ محمد ﷺ رسول للعالمين من جميع الأمم وجميع الأجناس والألوان...

٦ ـ الدليل الشرعي على تضمن الشريعة لطرق الدعوة الثلاث قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾.

---

(١) فصل المقال، ص٣٤، ٣٥.

قال أمير المؤمنين عليه السلام وهو يتحدث عن القرآن الكريم «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه، ألا أن فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي ودواء دائكم ونظم ما بينكم[1]. التعبير بالاستنطاق الذي جاء في كلام ابن القرآن عليه السلام أروع تعبير عن عملية التفسير بوصفها حواراً مع القرآن الكريم وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه بقصد الحصول على الإجابة القرآنية. . . إن المفسر يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النص القرآني حوار سؤال وجواب»[2]. .

يقول د. وضاح شرارة: «يقوم حجاج الأشعري في مقالته المنهجية على تأكيد حصول «أصل» في سائر الأحكام وهو يقر دون لبس بأن حصول «الأصل» هذا هو ما يبرر الاقدام على استخدام الطرق والمناهج التي يعرف بها علم الكلام وتعرف به. وإذا يلخص الأشعري الطرق والمناهج الأنفة الذكر بطريقة أساس هي «رد الشيء إلى شكله ونظيره» فإنه يضفي على شكل ونظير أولين امتيازاً مزدوجاً. الوجه الأول في امتيازهما وجودي. فالمعرفة التي يرمي المتكلم إلى تحصيلها متحصلة

---

(١) محمد باقر الصدر: مقدمات للتفسير الموضوعي للقرآن، ص٢١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

ومتحققه. وهي المعرفة التي تضمنها القرآن والحديث. وبالتالي فإن معرفتنا لا تخبط خبط عشواء في ظلمة لا يدري المرء موقع قدمه فيها.. إن على معرفتنا أن تناظر المعرفة التي انطوى عليها القرآن والحديث وأن تشاكلها وهذه الأخيرة بكلمة أخرى معرفة أولى مكتملة... أما الوجه الثاني فمعياري. ذلك أن المعرفة الأولى ليست مادة فحسب بل تتضمن إلى مادتها طريقة قوامها المناظرة والمشاكلة أي تجريد المادة من شكلها وقياس الشكل على شكل آخر، كي يستوي القياس ويستقيم[١]..

إن الأشياء التي ذكرها مبدعو المتكلمين... «معينة أصولها موجودة في القرآن والسند جملة غير مفصلة»... حتى أن المنهج نفسه لم يبتدعه المتكلمون والفلاسفة فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء أي شكله ونظيره وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير[٢].

على ضوء ما تقدم ما هو منهاج الخطاب القرآني.. من العسير جداً الاجابة على هذا السؤال. لأن القرآن كنص إلهي تبقى له قدرته على القيامة دائماً قدرته على العطاء المستجد دائماً قدرته على الابداع. لأن المسألة هنا ليست علاقة مع نص تاريخي، طاقاته متناهية بينما القرآن الكريم دلت الروايات على أنه لا ينفد وصرح القرآن الكريم بأن كلمات الله لا تنفد، القرآن الكريم عطاء لا ينفد بينما التفسير اللغوي ينفد لأن اللغة لها طاقات محدودة، وليس هناك تجدد في المدلول اللغوي، ولو وجد تجدد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن. ولو وجدت لغة أخرى بعد القرآن لا معنى لأن يفهم القرآن من خلال لغة

---

(١) وضاح شرارة: استئناف البدء، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) نفس المصدر، ص٥٧، عن الأشعري في رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، ص٧.

جديدة أو مصطلحات جديدة أو ألفاظ تحمل مدلولات وضعية استهدفت بعد القرآن[1]. آخذين بعين الاعتبار ما تقدم، نذكر بما ورد في الفصل السابق بأن القرآن الكريم ينهج بالإنسان طريقه أساسها التدبر والتبصر وقوامها أعمال الفكر والنظر ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد والتزمت الذي لا برهان عليه.

كما أن خاصية التحديد التي تلزمها الفلسفة نجدها بوضوح في القرآن كما لاحظ ذلك بحق الأستاذ ماسينيون. مثلاً في ناحية ذات الله وصفاته يذكر القرآن أنه «الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوءاً أحد». وقد يترك التحديد أحياناً أخرى عمداً كيما يدفع العقل للتفكير الفلسفي وذلك بعد أن أثار له المشكلة بشكل عام. بل أن القرآن في هذا السبيل، سبيل الالحاح على وجوب الملاحظة والتفكير بجعل من لا ينتفع بحواسه وعقله في صف البهائم أو أنزل ويحكم عليه بأن مأواه جهنم في الدار الأخرى...

ثم ينتقل من طريق الملاحظة إلى طريق المعرفة. بوجوب قياس الغائب على الشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمى القياس الأولى. وذلك أن بعض الآيات يقوم على النظر في الشاهد وقياس الغائب عليه وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب... ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾.

ثم ينبه القرآن إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من مأثرات من خطر كبير في افساد تفكيره وحكمه على الأشياء، لذلك نعى القرآن

(١) السيد محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، ص٢٣.

على الذين يجمدون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة. إن القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب ودعوته إلى الإيمان بها وباعداده لهذا لما وراء الفلسفة التي ليس للعقل وحده أن يصل إليها(١).

نتبين العناصر التالية للمنهاج القرآني:

١ ـ دعوة القرآن للنظر والملاحظة هي دعوة للتفلسف.

٢ ـ الدعوة لقياس الغائب على الشاهد.

٣ ـ نبذ التقليد وأعمال العقل.

إلى من يتوجه الخطاب القرآني:

لأن غاية الشريعة الإسلامية أن تؤسس نظام الحياة الإنسانية على المعروفات وتطهره من المنكرات. والمراد بالمعروف ما تعرفه وظلت تعرفه الفطرة الإنسانية وترى فيه لنفسها الرشد والسعادة من المكارم والفضائل والحسنات. والمراد بالمنكر ما تحققه وظلت تمقته الفطرة الإنسانية وتزدريه من الرذائل والخبائث والسيئات... وبعبارة سهلة أن المعروف هو ما يناسب الفطرة الإنسانية والمنكر هو ما يخالفها(٢).

جاء القرآن دعوة للناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وألوانهم وعلى اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير. لقد ظل القرآن المكي ينزل على رسول الله ﷺ ثلاثة عشرة عاماً كاملة يحدثه فيها عن

---

(١) د. محمد يوسف موسى. القرآن والفلسفة، ص٤٩ ـ ٥١.

(٢) أبو علي المودوري: نظرية الإسلام وهديه، ص١٥٤.

قضية واحدة هي القضية الأساسية قضية العقيدة ممثلة في قاعدتها الرئيسة الألوهية والعبودية وما بينهما من علاقة.

لقد كان يخاطب بهذه الحقيقة الإنسان ـ الإنسان بما أنه إنسان... وفي هذا المجال يستوي الإنسان العربي في ذلك الزمان والإنسان العربي في كل زمان كما يستوي الإنسان العربي وكل إنسان في ذلك الزمان وفي كل زمان. كيف عالج القرآن المكي قضية العقيدة؟

إنه لم يعرضها في صورة (نظرية) ولا في صورة (لاهوت) ولم يعرضها في صورة جدل كلامي. لقد كان القرآن الكريم يخاطب فطرة الإنسان بما في وجوده هو وبما في الوجود حوله من دلائل وايحاءات كان يستنقذ فطرته من الركام ويخلص أجهزة الاستقبال الفطرية مماران عليها وعطل وظائفها ويفتح منافذ الفطرة لتتلقى الموحيات المؤثرة وتستجيب لها.

كان القرآن يبني العقيدة في ضمائر الجماعة المسلمة يخوض بهذه الجماعة المسلمة معركة ضخمة مع الجاهلية من حولها كما يخوض بها معركة ضخمة مع رواسب الجاهلية في ضميرها وأخلاقها وواقعها... ومن هذه الملابسات ظهر بناء العقيدة لها لا في صورة (نظرية) ولا في صورة (لاهوت) ولا في صورة (جدل كلامي) ولكن في صورة تجمع عضوي حيوي وتكوين تنظيمي مباشر للحياة، ممثل في الجماعة المسلمة ذاتها. وكان نمو الجماعة المسلمة في تصورها الاعتقادي وفي سلوكها الواقعي وفق هذا التصور، وفي تدريبها على مواجهة الجاهلية كمنظمة محاربة لها كان هذا النحو ذاته ممثلاً تماماً لنمو البناء العقيدي وترجمة حية له... وهذا هو منهج الإسلام الذي يمثل طبيعته كذلك[1].

---

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، ص٤٩ ـ ٥٠.

لا أرغب ذكر تفاصيل كثيرة في هذه المسألة الهامة. لكن ضرورة الحديث عنها تأتي من كون البحث لا يستقيم ما لم ندرك بعمق العلاقة بين غاية الشريعة ووظيفتها ومنهاج القرآن وتجدده الخلاق بارتباطه بالجماعة في تطورها الحضاري ونموّها العقلي المطردين..

حول هذه المسألة ما الذي يقوله ابن رشد؟

المنهج الرشدي على ضوء منهاج القرآن

التأثير الأرسطي وعدم نقد العقل

لا نجد صعوبة في موافقة بعض المهتمين بدراسة فكر ابن رشد في اعتبار كتاب «فصل المقال» كتاباً في المنهج أوضح فيه فيلسوف قرطبه الخطط العامة لفلسفته وللتأليف الفلسفي والعقائدي. . لكن ابن رشد قرر أن غاية الشريعة معرفة الله تعالى وهي متوافقة في ذلك مع غاية الفلسفة، قام بتصنيف للناس إلى عامة وخاصة وخاصة الخاصة. ولكل فرقة أو مرتبة من هؤلاء الناس ما يناسبها من أسلوب الدعوة والتفكير.

فالمنهج أو التأويل الخطابي البعيد عن التأويل الفلسفي للعامة أو للجمهور من الناس والتأويل الجدلي لأهل الجدل وعلماء الكلام ومنهج التأويل اليقيني لأهل البرهان والفلسفة.

إن ابن رشد بتمييزه بالطرائقية النقدية واختلافه مع السابقين عليه حول المنهج الذي ساروا عليه من المتكلمين إلى أهل الظاهر والمتصوفة حتى فلسفة ابن سينا يبقي للقرآن والعلوم الدينية الإسلامية دوراً هاماً في أعماله خاصة فيما يتعلق بالمنهج. فكتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) نقد منهجي لادلة المتكلمين على عقائد الدين وطرح لبديل اجتهد ابن رشد في استخراجه من القرآن نفسه، ومن القرآن الكريم أيضاً استخرج ابن رشد الطرائق الثلاث وهي:

١ ـ الطريقة العامة: الخطابية.

٢ ـ الطريقة المشتركة: الجدالية.

٣ ـ الطريقة الخاصة: البرهانية.

وهو يلتقي في تقديم الآية الكريمة: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ كدليل على منهاج الخطاب القرآني المستجيب لفطرة الناس بما ذهب إليه أبو حامد الغزالي بتصنيف الناس معرفياً واستناداً إلى نفس الآية الكريمة، إلى ثلاث أصناف هي:

١ ـ عوام وهم أهل السلامة البله: ادعو هؤلاء إلى الله بالموعظة.

٢ ـ طائفة أهل الجدل: أدعو أهل الشغب بالمجادلة.

٣ ـ خواص: وهم أهل الذكاء والبصيرة: ادعو أهل البصيرة بالحكمة.

كما نلاحظ أن الغزالي وابن رشد لا يختلفان في النظر العام إلى تفاوت استعدادات البشر وهما يلتقيان أيضاً في أن للحق أهلا مخصوصين.

لا شك أن منهج ابن رشد يتأرجح بين جاذبين: القرآن وأرسطو وفلسفته العامة[(١)].

يقول عبد المجيد الصغير: «بالإضافة إلى ما قد يؤخذ على تقسيم ابن رشد لأصناف الناس ولتفكيرهم والذي قد يقرن بالنزعات الباطنية من صوفية وشيعية في الإسلام... كما أنه لم يعد أحد اليوم يجهل اعجاب

---

(١) خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ص١٦.

ابن رشد الواضح بالفلسفة اليونانية الأرسطية كأنها مسلمة أو مقياس تعرض عليه سائر الحقائق أو الأفكار في سائر الأزمان. . . أو لم يقل «أن منطق أرسطو هو الحق المبين» وربما كان هذا الاعجاب الواضح بأرسطو هو سبب حرصه على متابعة ما أدخله الفارابي وخاصة ابن سينا على فلسفة أرسطو من تغيير ونقده لهما لأجل ذلك.

صحيح أن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة وهذا ما قام به ابن رشد. ولكن لعل من أهم العيوب المنهجية التي ورثها عن أرسطو عدم قيامه بأي تحليل نقدي لقدرة العقل على البحث في الأمور الميتافيزيقية وهذا أمر لم يغفل عنه الكثير من علماء الكلام وعلماء أهل السنة (ابن خلدون).

نتائج القول بوجوب الفلسفة

١ ـ التوفيق بين العقل والشرع

نجم عن القول بوجوب الفلسفة عند ابن رشد نتائج هامة تخطى أثرها الرغبة في نصرة الفلسفة والحاجة للدفاع عنها إلى مشروعية توجيه الفكر صوب البحث في التوفيق بين الدين والفلسفة بين العقل والشرع. هذه العناية بانشاء علاقة طيبة بين الوحي والعقل وتثبيت هذه العلاقة على أسس متينة كانت واجب الفيلسوف المتدين. أن الأشعري في رسالته «استحسان الخوض في علم الكلام» يؤكد تضمن القرآن علم كلام صريحاً ومضمراً وهو يضيف أن الأشياء التي ذكرها مبدعو المتكلمين كالحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة «معينة أصولها موجودة في القرآن والسند جملة غير مفصلة» وهي مسائل لا يشك الأشعري في أن الرسول علمها ولم يجهل شيئاً مفصلاً منها «غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة»[1].

إن القرآن الذي يقبل كثيراً من الفلسفة ويلح على وجوب الملاحظة والتفكير وهو بطبيعته واسلوبه وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة

---

(١) وضاح شراره، استئناف البدء، ص٥٧.

يقبل ما هو حق من الآراء التي ذهب إليها المفكرون. لذلك وجد أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية أنفسهم مهتمين بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد في القرآن. ولكن القرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة، ولا يثير المشكلات الفلسفية ويحددها ويبني عليها.. وأيضاً جاء في القرآن آيات فيها غموض على الباحث، فآيات تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار فكيف التوفيق بينهما...

الأولون من المسلمين آمنوا بها وصدقوها من غير بحث كثير ولا جدال طويل فهموا هذه الآيات فهماً مجملاً واكتفوا بهذا الفهم وجاء من بعدهم قوم آمنوا بالله ورسوله ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالادلة العقلية المنطقية فنقلوا الوضع من فطري وعاطفة ومخاطبة لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر[1].

فقد دعا هؤلاء (المتكلمين) الأقوال المذهبية على اختلافها أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق وتأويل ما خالف على حسب ما يجوّزه قول المذهب... وأما الفلاسفة فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من الوقوع في ورطة التطبيق وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم أعني: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والحكمة العملية وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الوارد في حقائق ما وراء الطبيعة وآيات الخلقة وحدوث السماوات والأرض وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات والأصول الموضوعة التي تجدها في العلم الطبيعي. من نظام الأفلاك الكلية والجزئية وترتيب العناصر والأحكام الفلكية العنصرية إلى غير

---

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص١٤، ١٥.

ذلك، مع أنهم نصوا على أن هذه الأنظار مبتنية على أصول موضوعة لا بينة ولا مبينة. . . وأما المتصوّفة فإنهم لاشتغالهم بالسير في باطن الخلقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية دون عالم الظواهر وآيات الأفاقية اقتصروا في بحثهم على التأويل، ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل، وتلفيق جمل شعرية والاستدلال من كل شيء على كل شيء، حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل ورد الكلمات إلى الزبر والبينات والحروف النورانية والظلمانية إلى غير ذلك[1].

وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك تجدها مشتركة بنقص وبئس النقص.

٢ ـ وحدة الحقيقة ـ ووحدة المجتمع:

في طرف آخر، ينهض موقف ابن رشد، مستجمعاً عناصر مشكلتيه مما تقدم فالذي يقرأ كتبه النقدية أعني «فصل المقال» و«المناهج» و«تهافت التهافت» يجدها جميعاً تنطلق من فكرة واحدة: أن تمزقاً حدث في أمة المسلمين طال به العهد، هذا التمزق يرجع أساساً إلى فوضى حدثت في الاذهان فينبغي وضع حد لها أي الرجوع إلى بنية فكرية ثابتة، هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ وفي كل مرة ظهرت مكتملة. في المرة الأولى صاغها أرسطو الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل بشري وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن. هذه البنية ثابتة لأنها الحق والحق لا يتغير لا بالظروف ولا بالتاريخ.

إن الإشكالية الرشدية تنطلق إذن من مشروع اصلاح يدور داخل

(١) العلامة السيد محمد حسين طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مجلد أول، ص٦،٧.

الأمة والفكر الديني والفلسفة في آنٍ. لقد كان هناك إحساس عام بأن الفرقة الفكرية والتكثير في الآراء والنظريات أدت إلى الفرقة الاجتماعية بل إلى تضعضع بنيان الأمة الإسلامية. لقد كان هدف أركان الحياة العقلية في المغرب تفادي هذا في جميع مجالات الفكر، حفاظاً على الوحدة الاجتماعية والسياسية التي سعى إليها الموحدون ونجحوا على أساسها ببناء امبراطورية كبرى لا تقل عن أكبر الأمبراطوريات في تاريخ أفريقيا كما أن مأثرة ابن رشد الاصلاحية على المستوى النظري تتمثل في تصديه لإحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة وألقت ظلاً فاتحاً على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية: وهي القول بوحدة الحقيقة بشتى مظاهرها. بما في ذلك القول بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية وذلك كان السبيل الوحيد للانسجام الداخلي عند الفيلسوف المسلم فضلاً عن تصالحه مع الفقهاء المتكلمين. مستدركاً في ذلك شعوره بالخروج عن جادة التراث الإسلامي. لأن في القول بوحدة الحقيقة، جواز التعرف على الحق عن طريق الشرع أو الوحي. الأمر الذي تترتب عليه نتائج خطيرة من اقرار بمعارف متعددة لا تعود كلها إلى مصدر واحد وبعدم انفراد الشرع بالدلالة على الحق..

إن القول بوحدة الحقيقة، يجعل الخلاف ينحصر في الطريق الذي يسلك والآلة التي تستخدم للوصول إليها. إن ادخال مفهوم الآلة يمهد للفصل بين سبيلي المعرفة والقياس الجدلي والقياس البرهاني مع التركيز على وحدة الحقيقة. إن اثبات الوحدة بين الحقيقة الدينية والفلسفية هي المهمة الكبرى التي قامت بها فلسفة التأويل عند ابن رشد. لنرى كيف كان لها ذلك...

التأويل

مدخــل

يستهل ابن رشد موقفه في مسألة التأويل بتقرير الهدف الذي ينشده ويبني عليه وهو وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة «فإذا كانت هذه الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضّاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[1]. . . والحال هذه فقد آثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة، فلا بدّ اذن من حل هذه المشكلة لأن ابن رشد وهو المؤمن بالقرآن لا يقل إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهية لذلك لا يسعه التغاضي عن تفسير الخلاف حال وجوده ولا مناص من التذرع بالتأويل لاعادة الاقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة. . . وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه

(١) فصل المقال، ص٣٥.

بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه مخالفاً فإن كان موافقاً فلا قول هنالك وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله[(١)] .

هكذا ترسو المعالجة الرشدية حالة مخالفة ظاهر النطق في الشريعة مع ما أدى إليه النظر بالبرهان على غلبة التأويل . . .

. . . ويعرف ابن رشد التأويل بأنه ـ اخراج دلالة اللفظ من **الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية** ـ من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[(٢)] .

بعد أن يسوق ابن رشد تعريف التأويل بالمعنى الشائع المراد منه المعنى المخالف لظاهر اللفظ يذكر أن الفقيه يعتمد التأويل في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني[(٣)] .

إن هذا التمييز بين قياس الفقيه وقياس العارف، يضع مقاييس للمعرفتين الدينية والفلسفية ويجعل ابن رشد يقطع قطعاً بالقول: «أن كل ما يؤدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل

(١) فصل المقال، ص٣٥.

(٢) فصل المقال، ص٣٥.

(٣) فصل المقال، ص٣٦.

نقول أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»[1].

من هذا النص، ندرك أن ابن رشد لا يقصد «بالتأويل» اكتشاف حقيقة غير تلك التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً أو تلميحاً. إنما هدفه أن يجعل القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه، وهذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني. وهو لا يكتفي بحجية استخدام الفقهاء للتأويل، ولا بوضع القيود اللغوية التي تمنعه من الجنوح عن مقصوده بل يقدم الدليل الشرعي الذي هو اجماع المسلمين ـ ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل[2]، لكنهم «اختلفوا في المؤول منها من غير المؤول فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطرة الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾.

---

(١) فصل المقال، ص٣٦.

(٢) فصل المقال، ص٣٦.

عناصر الدليل الرشدي هي التالية:

١ ـ اجماع المسلمين على عدم أخذ ألفاظ الشرع كلها على وجه الظاهر وعدم أخذها أيضاً على وجه الباطن.

٢ ـ ممارسة الفرق الكلامية والمذهبية للتأويل.

٣ ـ مشروعية ورود الظاهر والباطن باختلاف فطرة الناس وتباين قرائحهم في التصديق إشارة إلى المنهج القرآني.

٤ ـ تقديم الدليل الشرعي بنص الآية ٣ ـ ٧ سورة آل عمران والآية هي: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾.

جملة موضوعات يثيرها ابن رشد نرى في مناقشتها استفادة في ايضاح هذا البحث الفقهي القرآني الهام:

أ ـ التمييز القرآني بين المحكمات والمتشابهات واشكالية ادراج الالة الأرسطية في الثقافة الإسلامية.

ب ـ مبادىء نظرية ابن رشد في التأويل وقانونه.

ج ـ شروط التأويل وحدوده.

د ـ مواطن التأويل وأصحابه.

هـ ـ مسألة الاجماع.

الآيات المحكمات والمتشابهات:

ذكرنا أن التمييز القرآني الذي أقره المفسرون منذ عهد الطبري بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات أعان ابن رشد بوجه خاص على التوفيق لاخراج وحدة الحقيقة من غمرة التشبيه. . . ولكن الحقيقة أن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وأخر متشابهات مادة حكم تفيد معنى كون الشيء بحيث يمنع وروده ما يفسده أو ببعضه أو يخل أمره عليه ومنه الاحكام والتحكيم، والحكم بمعنى القضاء والحكمة بمعنى المعرفة التامة والعلم الجازم النافع والحكمة بفتح الحاء لزمام الفرس. ففي الجميع شيء من معنى المنع والاتقان وربما قيل: إن المادة تدل على معنى المنع مع اصلاح. . . ثم أن ذكر اتباع الذين في قلوبهم زيغ لها ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل كل ذلك يدل على أن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بياناً فتصير الآية عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة والآية المحكمة محكمة بنفسها[1].

هكذا يتضح أن تأويل الآيات المتشابهات يتم بارجاعها إلى الآيات المحكمات التي وصفت بأنها أم الكتاب والأم بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء. لا أدري بعد هذا التفسير ماذا يبقى من محاولة «تأويل» ابن رشد ادراج الالة الأرسطية غير الإسلامية المصدر، في الثقافة الإسلامية.

(١) السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص٣١.

مبادىء التأويل

نستطيع القول أن نظرية ابن رشد في التأويل تستند إلى جملة مبادىء هي التالية:

١ ـ إن القول الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرر العقل. أما بمراعاة الظاهر فقط وأما بتأويل الشيء الذي يعني أن الحقيقة واحدة وأن الخلاف بين القول الديني والقول الفلسفي يتعلق بطريقة التعبير عن الحقيقة والافصاح عنها.

٢ ـ إن القرآن يفسر بعضه بعضاً ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلا بد من أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى أي المعنى الموافق لما يقرره العقل.

٣ ـ الفصل في ما يؤول وما لا يؤول. إن مبادىء ثلاثة لا يجوز قط تأويلها: وهذه المبادىء هي:

أ ـ الإقرار بالله.

ب ـ الإقرار بالنبوات.

ج ـ الإقرار باليوم الآخر.

٤ ـ أما الآيات القابلة للتأويل، يجب تأويلها ضمن شروط وقواعد يمكن اجمالها في ثلاثة رئيسية:

أ ـ احترام خصائص الاسلوب العربي في التعبير.

ب ـ احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

ج ـ مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل من هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم.

قانون التأويل

ثم هناك قانون للتأويل وقواعد يسترشد بها الباحث وتحفظ الاخاء بين الحكمة والشريعة. وهذا أمر طبيعي لمن يرى اصطناع هذه الطريقة طريقة تأويل بعض النصوص لتتفق مع العقل والنظر الفلسفي الصحيح ولذلك نرى شيئاً من هذه القواعد وضعها الفيلسوف اليهودي الاسكندري، كما نرى الغزالي يترك لنا رسالة صغيرة في هذا الشأن تسمى (قانون التأويل) لذلك وضع ابن رشد في ختام كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» قانوناً بيّن به حسب تعبيره «ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز»[1] وهذا البيان أو القانون يرتكز إلى تقسيم القول القرآني إلى باطن وظاهر (دال ومدلول)...

شروط التأويل وحدوده

لشروط التأويل الصحيح وحدوده أنه:

١ ـ ليس من اختصاص المتكلمين ولا الحشوية ولا الباطنية التوفر على وضع التأويلات الصحيحة التي يتطلبها الإيمان الحق، لأن ذلك من اختصاص الفلاسفة دون سواهم.

٢ ـ إن الكتاب الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث لا الفلاسفة وحسب يستعمل أشكال القياس الثلاثة. وكل طبقة إنما تبلغ من التصديق

---

(١) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص٣١.

الدرجة الخاصة بها والتي تتطلبها سعادة أفرادها. وذلك دليل على حكمة الله الذي لا يخاطب الناس إلا بحسب مداركهم.

٣ ـ إن التأويل ينبغي أن يفهم على حقيقته ويطبق تطبيقاً صحيحاً.

مواطن التأويل وأصحابه

ولكن أين نرسم الفاصل بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي؟ هذا الأمر لا يفصح عنه ابن رشد افصاحاً تاماً. مع ذلك يمكننا أن نستنبط من مقدماته العامة أن ثمة ثلاثة أحوال ينبغي التأويل فيها:

١ ـ حيث لم ينعقد الاجماع حول المدلول الشرعي والعقائدي في بعض الآيات.

٢ ـ حيث يبدو أن هذه الآيات تتعارض مع مبادىء الفلسفة أو بداهة العقل الطبيعي[١].

التأويل ومسألة الاجماع

إن أول الأحوال التي ينبغي التأويل فيها وهي حيث لم ينعقد الاجماع حول المدلول الشرعي والعقائدي في بعض الآيات «هي دون شك أخصب حقل للتأويلات الممكنة». فالاجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق جميع المجتهدين المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة... فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها واتفقوا على حكم فيها سمّي اتفاقهم اجماعاً. واعتبر اجماعهم على حكم واحد

(١) د.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٧٩، ٣٨٠.

فيها دليلاً على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعي في الواقعة وإنما قيل في التعريف بعد وفاة الرسول، لأنه في حياة الرسول هو المرجع التشريعي وحده فلا يتصور اختلاف في حكم شرعي ولا اتفاق إذ الاتفاق لا يتحقق إلا من عدد[1] والبرهان على حجية الاجماع: أن الله سبحانه في القرآن أمر المؤمنين بطاعته وطاعة الرسول وبطاعة أولى الأمر منهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ ولفظ الأمر معناه الشأن وهو عام يشمل الشأن الديني والشأن الدنيوي[2].

يتضح من ذلك صعوبة انعقاد الاجماع حول مسائل كالتي نواجه لأنه حيث لم يكن ثمة سلطة دينية تعليمية تعذر أن تكون حجة الاجماع قاطعة. فقد كان من الممكن نظرياً ـ بالطبع ـ انعقاد الاجماع على جميع القضايا الشرعية والعقائدية التي تهم المؤمن منذ عهد النبي بحيث يغدو مجال التأويل من أول الأمر محدوداً للغاية إلا أن ظاهرة الشقاق الديني منذ صدر الإسلام شاهد قاطع على أن ذلك لم يتيسر تاريخياً[3]، إن ابن رشد يقدم دفاعاً عن استحالة الاجماع العام وتقريره في النظريات بطريق يقيني لأنه ليس ممكن أن يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا

(١) عبد الوهاب الخلاف، علم أصول الفقه، ص٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧.

(٣) فصل المقال، ص٣٨.

يكتم على أحد وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة[1]... ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء ينبغي أن لا يعلم بحقيقتها جميع الناس... وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون افشاؤها لجميع الناس على السواء ونكتفي في حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف.

هكذا يصعب الاجماع في المسائل النظرية بينما يتم ذلك في العمليات بواسطة الشيوع[2]...

الظاهر والباطن

لم نشأ أن نقدم مسألة (الباطن والظاهر) كمبحث مستقل لشعورنا أنها مرتبطة بمبحث التأويل ولا تمثل في «فصل المقال» مسألة مستقلة وقد بينا في تحليل ابن رشد للقول الديني وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الخفية المرادة منها ووجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله وهم العامة وأشباههم وباطن له أهله وهم ذوو البرهان هو أن الناس مختلفون في الفطر والعقول ولهذا تختلف استعداداتهم وقدرهم ووسائلهم إلى فهم وادراك ما جاءت به الشريعة من معتقدات. وقلنا أن غاية الشريعة هداية جميع الناس على اختلاف استعداداتهم وميولهم وفطرهم وهذا ما جسده بعمق واعجاز منهج الخطاب القرآني.

---

(١) فصل المقال، ص٣٨.

(٢) ننصح بالعودة إلى مبحث التأويل للتفسير الرائع الذي قدمه السيد الطباطبائي في الميزان لسورة الأنعام الآيات ٧ ـ ٩.

إن التفاوت في الفطر والعقول جعل الناس طوائف ثلاث:

١ ـ الخطابيون، وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالادلة الخطابية.

٢ ـ أهل الجدل ومنهم رجال علم الكلام وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا لأهل البرهان الحقيقي.

٣ ـ البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها.

وهذا التفاوت في الفطر والعقول الذي جعل الناس طوائف ثلاثا يجر حتماً إلى اختلاف التعاليم التي يجب أن يؤخذ بها كل فريق. فللجمهور واشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التأويل الصحيح: الإيمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من أمثال ورموز وللعلماء أهل البرهان: الإيمان بالمعاني الخفية التي ضربت الأمثال والرموز لتقريبها. وذلك بتأويل هذه النصوص.

هذا هو السبب في انقسام الشرع إلى: ظاهر وباطن فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان.

مسائل تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام

١ ـ شبهة الفلسفة، تهافت الفلاسفة

أحاطت بالنشاط الفلسفي في الإسلام شبهة حادة لم يبددها اعلان الأشعري وأمثاله «استحسان الخوض في علم الكلام» ومسائله. كما لم يبددها ادعاء الأدلاء بالقول الفصل في ما بين العقل والنقل من اتصال. ونجمت عن هذه الشبهة نتائج هامة تخطى أثرها تعيين الموضوع الفلسفي وتحديد مسائله إلى أمور هي في أساس النشاط الفلسفي ومبتداه. فلم يقتصر أثر هذه النتائج على توجيه الفكر صوب البحث في التوفيق بين الشرع والعقل، وعلى شدة ما يندرج في هذا الباب دون غيره تقريباً من قدم العالم وخلق القرآن وعلاقة الصفات بالذات الإلهية والبرهان على الصانع وكماله الخ. . . بل تعداه إلى علاقة الفكر بمسبقاته أي إلى ما يرسم مدى الفكر ويحده[(١)].

يقول الغزالي في معرض تحديد أصناف الطالبين الذين إن نشد الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع. «ثم أني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة. وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل

---

(١) وضاح شرارة، استئناف البدء، ص٥٦.

ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور غائله. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً، ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك... فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بإستاذ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنون بالتدريس والافادة لثلاث مائة نفر من الطلبة ببغداد.. فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلفة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه تقريباًمن سنة وأعاوده وأردده واتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه...

فاسمع الأن حكايتهم وحكاية حاصل علومهم فإني رأيتهم أصنافاً ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»[١].

هذه السيرة الحافلة لأبي حامد مع الفلسفة وطالبيها أثمرت أثرين هامين:

١ ـ كتابه الموسوم «بمقاصد الفلاسفة» الذي يعرض فيه مبادىء الفلسفة الأرسطوطالية الشائعة في عصره وهذا العرض هو من الدقة بحيث يكاد لا يخامر الناظر في «المقاصد» شك في صحة انتماء صاحبه إلى المدرسة الأرسطوطالية.

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٨٠.

٢ ـ مهد هذا الكتاب لأثر آخر هو «تهافت الفلاسفة»: كتبه سنة ١٠٩٥ وهو يدرس آنذاك في المدرسة النظامية ببغداد وقد ألفه في الرد على الفلاسفة وتبين «تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات». وحافزه إلى ذلك ما رآه من انصراف «طائفة من النظار» عن وظائف الإسلام واعراضهم عن الدين جملة مقلدين في ذلك «شرذمة يسيرة من ذوي العقول المكنوسة والآراء المعكوسة» ممن هالهم سماع أسماء ضخمة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو فتصنعوا الكفر لكي يتميزوا عن سواد الناس الغالب ظناً منهم أن الكفر من امارات الفطنة والعلم وهم لو تدبروا الأمر قليلاً وفحصوا عن آراء الفلاسفة الذين تكلفوا التشبه بهم لاتضح لهم مقدار جهلهم وشططهم وتبيّن لهم «اتفاق كل مرموق من الأوائل والآواخر» على التسليم باصول الدين الكبرى وهي الإيمان بالله واليوم الآخر[1]. . . والغزالي لم يخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك اسماه «تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق». . . ملتزماً «تكدير مذهبهم، والتغيير في وجوه أدلتهم، بما يبين تهافتهم» ولم يتطرق في ذلك «للذب عن مذهب معين» بل جلّ غرضه تبيان تهافتهم، ينهج في عمله اسلوب عرض نظرية الفلاسفة في مسألة، وسرد أدلتهم عليها، ثم يعترض على النظرية، ويفند الأدلة، وقد يأتي بأدلة مناقضة. وهو في ذلك لن يجادل جميع الفلاسفة لئلا ينتشر الكلام بانتشار المذاهب بل يقتصر على الفارابي وابن سينا لأنهما خير من أخذ عن أرسطو «الفيلسوف المطلق» و«المعلم الأول ولن يجادل في كل ما قاله الفلاسفة بل في ما يعدم أصلاً من أصول الدين». يتضح من هذا الموقف الانتقائي، غاية سياسية ما ترتبط بالحالة

---

(١) الغزالي، تهافت التهافت، الطبعة الكاثوليكية، مقدمة د.ماجد فخري، ص١٠.

الايديولوجية إبّان عصر الحكم السلجوقي. . . «لقد أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية والمجالس الجدلية في الشرق والفاطميون ـ مثل ذلك ـ في الغرب هؤلاء يسعون في اثبات تعاليم الشيعة وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة وكلاهما في خوف من أهل الفلسفة والتعليم» لقد رأى الغزالي أن الفلاسفة الإسلاميين جذبوا الدين إلى الفلسفة ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحوروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها. . . هل أراد الغزالي بنقده تعجيز العقل بالعقل. . . إن الحقيقة عند الغزالي هي الطرف الموافق لمبادىء أهل السنة والمعادي لآراء الفلاسفة. . . الحقيقة أن الغزالي وضع الفلسفة في خدمة السياسة، وأسمى ذلك خدمة الشريعة والدين وكان ذلك بعد لقاء الغزالي نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه حيث تغيّر موقفه جذرياً. فقد كان الجويني على رأس المدرسة النظامية في نيسابور وبعده تولاها تلميذه الغزالي في خط الدفاع عن اعتقادية الدولة السلجوقية، مقابل اعتقادية الدولة الفاطمية فدرس الفقه وعلم الكلام من ١٠٩١ حتى ١٠٩٥، ومع اغتيال نظام الملك سنة ١٠٩٢ ووفاة ملكشاه بعد ذلك بقليل تحوّل الغزالي من التدريس إلى الطريقة الصوفية ما بين ١٠٩٥ و١٠٩٤[١].

٢ ـ نصرة الفلسفة، تهافت التهافت

يقول محمد لطفي جمعه في كتابه «تاريخ فلاسفة الإسلام»: أن الغزالي طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية، وكاد يكون نصيبها في الغرب كذلك لولا لم تلق في ابن رشد حامياً لها أحياها قرناً من الزمن[٢].

---

(١) خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ص١٢١.

(٢) خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ص١٤١.

ذلك أن التهافت يعني تناقض الفلاسفة: تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها فرد ابن رشد بنفي النفيّ في كتابه «تهافت التهافت» معلناً حرب الرأي بالرأي والدليل بالدليل. حيث جاء في رده على منهج الغزالي في التهافت ما يلي:

«قلت أن مقابلة الاشكالات، فليس تقتضي هدماً وإنما تقتضي حيرة، وشكاكاً عند من عارض اشكالاً باشكال، ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندها بها هذا الرجل هي شكوك توحي عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض، وتشبيه المخالفات منها بعضها ببعض. وتلك معانده غير تامة. والمعاندة التامة هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر بنفسه لا بحسب قول القائل به». ويضيف: «لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول»[1] وكان غرضه:

«تبين مراتب الأقاويل، المثبتة في كتاب التهافت، في التصديق والاقناع، وقعور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»[2].

ليس اهتمامنا بحث نقدي فيما بين التهافتين، ولا يسعنا الدخول في نقد تاريخي لتطور موقف ابن رشد من «تهافت الغزالي» في كتابيه النقديين: «تهافت التهافت» وفصل المقال، رغم أن البعض[3] يرى في كتاب فصل المقال ـ ولعله كتابه الأخير ـ وجود تراجع كبير عن

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣.

(٢) تهافت التهافت، ص٣٠.

(٣) عبد الحميد الصغير، المنهج الرشدي وآثره في الحكم على ابن رشد، الندة، ص٣٣١.

نظرياته في «التهافت» تراجع عن الفجوة التي عمقها وخلقها فينا هناك بين الفكر الفلسفي والفكر وبين السني والأشعري. فها هي ذي المشاكل الكبرى الثلاث التي عمقت ذلك الخلاف وتلك الفجوة في كتاب «التهافت»، تصبح هي ذاتها السلم الذي نرتقي من خلاله نحو تضييق فجوة الخلاف بين الحكمة والشريعة بل بالأولى بين الحكمة الأرسطية وبين المذاهب الكلامية، خاصة الأشعرية وأهل السنة (ويمكن القول أيضاً تضييق الخلاف بين ابن رشد والغزالي ذاتهما) ذلك أننا نجد ابن رشد في «فصل المقال»، في أثناء عرضه للمشاكل الثلاث وهي خلق العالم، العلم الإلهي، البعث والمعاد، والتي حرص في كتاب التهافت على توضيح وجهة نظر الأشاعرة وغالبية علماء الكلام، أقول نجد ابن رشد يعرض لنفس تلك المشاكل في «فصل المقال» باسلوب آخر ومختلف فيه كثير من الليونة والرغبة الشديدة في البحث عن نقط الالتقاء وتقريب وجهات النظر.

والراسخون في العلم

يجيب ابن رشد في «فصل المقال» على قائل: «إذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل... ما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر وابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ«التهافت» في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، ـ تعالى عن ذلك ـ وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد.

«إن الظاهر في قوله من ذلك أنه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً، إذ صرح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الاجماع فيه

احتمال[1]»[2] . . . وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل. . . أنه ها هنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم. . . لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[3].

يلاحظ أن المشكلة برمتها تدور على تأويل العبارة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ «وعند ابن رشد أن هذه العبارة لا تحمل إلا تأويلاً واحداً هو أنهم الفلاسفة»[4].

هكذا، وإستناداً إلى الحق الشرعي الذي منحه الله للراسخين في العلم، بتأويل نصوص الشرع وليس هؤلاء سوى الفلاسفة من أهل البرهان، بتفسير ابن رشد، يستمر بتقديم «براهينه» في جدال الغزالي والفلاسفة حول:

---

(١) فصل المقال، ص٣٨.

(٢) والإشارة هنا إلى قول الغزالي، بعد تكفيره مكذّب الرسول عليه الصلاة والسلام ومنكر التواتر: «نعم لو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر ولو أنكر ما ثبت بالاجماع فهذا فيه نظر. لأن معرفة كون الاجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه، وانكر النظام كون الاجماع حجة أصلاً، فصار كون الاجماع حجة مختلف فيه».
راجع: «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، ص١٦ طبعة القاهرة الأولى سنة ١٩٠٧م.

(٣) «أما قوله والراسخون في العلم فظاهر الكلام أن الواو للاستئناف بمعنى كونه طرفاً للترديد الذي يدل عليه قوله في صدر الآية: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾ والمعنى: أن الناس في الأخذ بالكتاب قسمان: فمنهم من يتبع ما تشابه منه ومنهم من يقول إذا تشابه عليه شيء منه: آمنا به كل من عند ربنا، وإنما اختلفا لاختلافهم من جهة زيغ القلب ورسوخ العلم. . . على أنه لو كان الواو للعطف، وكان المراد بالعطف تشريك الراسخين بالعلم بالتأويل كان منهم رسول الله(ص) وهو أفضلهم. . . وكان حق الكلام كما عرفت أن يقال: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم﴾ فالظاهر في الآية أن العلم بالتأويل مقصور عليه تعالى ولا ينافي ذلك ورود استثناء».
السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص٢٧، ٢٩.

(٤) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٧٩.

١ ـ علم الله وهل يعلم الله تعالى الجزئيات.

٢ ـ العالم بين القدم والحدوث.

٣ ـ المعاد واختلاف العلماء في أحواله.

في العلم الإلهي

مدخـــل

يشكل مبحث الصفات الإلهية عموماً، وتحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة على وجه التخصيص، واحداً من أدق مشاكل علم الكلام الإسلامي وأكثرها تعقيداً. . . وتسهيلاً للبحث وتوضيحاً لجوانبه المختلفة سنحاول تناول تطور مشكلة الصفات في مذاهب المسلمين وبيان أدلة كل طائفة في تسويغ مذهبها مذكرين في البدء بالتأثيرات الأجنبية من نصرانية، ويهودية، ويونانية التي حملت المسلمين على الخوض في مبحث الصفات الإلهية. . .

من الوقائع المقررة والثابتة أن دراسة مشكلة الصفات ارتبطت ابتداءً بمدرسة كلامية كان على رأسها جهم بن صفوان الراسبي. يقول ابن تيمية أول من قال القرآن مخلوق، الجعد بن درهم في سني نيف ومائة وعشرين ثم الجهم بن صفوان. وقد بنى جهم مذهبه في نفي الصفات مطلقاً على ركنين هما: لغوي حيث يقول: «لا أصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره.. وفلسفي: حيث التلازم بين مذهبه في نفي الصفات وفلسفته في الحرية الإنسانية حيث نفى عن الإنسان القدرة والاستطاعة أنه مجبر مسيّر في أفعاله».

انتقلت المسألة من الجهمية إلى صفوف المعتزلة، وانتهى فيها

شيوخ المعتزلة إلى اجتهادات، لكنهم اتفقوا على أمر واحد صار أصلاً من أصولهم الخمسة وهو: نفي الصفات الإلهية وانكار أن يكون لها وجود زائد مستقل عن الذات، ورغم أن المعتزلة عرفوا مناهج شتى مختلفة في هذه المسألة لكن يمكن حصرها في أربعة طرق هي:

١ ـ اختصار الصفات إلى صفتين رئيسيتين: هما العلم والقدرة، والحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران عقليان للذات القديمة.

٢ ـ نفي اثبات معانٍ اضافية زائدة على الذات.

٣ ـ اثبات الصفات والقول بأنها عين الذات.

٤ ـ نفي الوجود الزائد للصفات.

وقد ذهب الفلاسفة عموماً إلى نفي الصفات الإلهية نفياً تاماً فلا يجوز في مذهبهم أن يكون لله صفة زائدة على الذات وقالوا: أن هذه الأسماء وردت شرعاً ويجوز اطلاقها لله تعالى ولكن ترجع إلى ذات واحدة فلا يجوز إثباتها زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا. أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً زائدة على ذاتنا، لأن ذلك، يوجب ـ على مقتضى مذهبهم في وجود الكثرة ـ التعدد والكثرة في الذات الإلهية.

يقف مذهب أهل السنة ممثلاً في مدرسة الأشاعرة على الطرف المقابل لمذهب الفلاسفة والمعتزلة ممن أنكروا بصورة أو أخرى الوجود الزائد للصفات على الذات الإلهية. فقد أثبت الأشاعرة لله صفات أزلية قديمة زائدة على الذات قائمة بها فهو عالم بعلم قادر بقدره، حيّ بحياة، مريد بارادة وهكذا في سائر الصفات. فالصفات في مذهبهم تدل على معانٍ زائدة على مفهوم الذات فهي ليست ألفاظاً مترادفة. وحجتهم فيما ذهبوا إليه هي قياس الغائب على الشاهد: فقالوا كما لا يجوز عقلاً أن

توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت له صفات زائدة عليه، ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى، كذلك لا يجوز أن توجد الذات الإلهية من غير صفات زائدة على الذات[1].

موقف الغزالي من الفلاسفة المشائين في مسألة العلم الإلهي

قلنا أن مسألة العلم الإلهي من أهم عناصر مبحث الصفات في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلامي. هل يعلم الله الجزئيات أم يعلم الكليات فقط؟

إن القول بأن الله يعلم الجزئيات (وهذا رأي المتكلمين والأشاعرة خصوصاً) يؤدي إلى القول بتغير علم الله وبالتالي إلى حصول التغيّر في ذاته ولهذا قال الفلاسفة (الفارابي خاصة) أن الله يعلم الكليات فقط وهو قول ثار ضده النصّيون لأنه يؤدي في نظرهم إلى اسقاط الجزاء والعقاب على أفعال الإنسان وهي كلها جزئيات. وقد حاول ابن سينا تجاوز هذا الاشكال بالقول: إن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي. وواضح أن هذا الحل حل لفظي وهروب من المشكل فقط[2]. الغزالي تطرق بدوره إلى مسألة الصفات الإلهية ورأى أن الفلاسفة عاجزون عن اثبات الوحدانية. فالصفات عندهم أعراض تحل في الذات، لذا انطوت على التعدد والجواز. فالله ليس محلاً للأعراض وهم مع ذلك يقرون أنه عالم فلزم عن ذلك أنه يتصف بصفة العلم كيفما أولناها أن مسألة العلم الإلهي هي المسألة الثانية بعد أزلية العالم الذي يكفر الغزالي بها الفلاسفة...

ولعل من أخطر جوانب مسألة العلم الإلهي، من وجهة النظر الإسلامية هو نفي علم الله بالجزئيات فالقرآن يقرر صراحة بسورة سبأ الآية

---

(١) انظر: د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الاسلامية: دراسة ونقد، (مصدر سابق)، ص١٤٥ـ١٦٠.

(٢) محمد عابد الجابري، المدرسة الرشدية، الندوة، ص١١٥.

٣ أن الله ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ والفلاسفة الذين أقروا تسمية ابن سينا أن الله يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته ذهبوا مع ذلك إلى أن كيفية هذا العلم (كلية) فهي لسيت خاضعة خضوع العلم الجزئي لقيود الزمان والمكان. فالله يعلم مثلاً حدثاً ما (نظير كسوف الشمس) قبل حدوثه أو بعده، على الوجه الأتي ذاته لأنه يعلم أصلاً سلسلة الأسباب التي سينجم عنها آخر الأمر[1].

إن الغزالي يسلم مع الفلاسفة بأن علم الله ثابت لا يتغير وواحد لا يتكثر، علماً شاملاً، محيطاً بأحوال الزمان، وعوارض المكان.

فالله يعلم كسوف الشمس مثلاً قبل حدوثه، على أنه سيكون وعند حدوثه على أنه كائن، وبعد حدوثه على أنه قد كان، ويعلم ذلك بعلم واحد أبدي أزلي.

والله يعلم الأشخاص، وعوارضهم، يعلم هذا الإنسان، وهذا المؤمن، وهذا الكافر، إذ لو جهل ذاك لبطل علمه بمن عصاه ومن أطاع واستحال الثواب والعقاب وبطلت شرائع الأنبياء[2].

مسألة العلم الإلهي عند ابن رشد

يرد ابن رشد على هذا الجدال الكلامي والفلسفي في صفات الله ـ خاصة علمه بالجزئيات ـ بجملة آراء منثورة في أكثر من كتاب وسنحاول توضيحها كما وردت في كتاب «فصل المقال» والضميمة.

يرى ابن رشد أن أبا حامد قد «غلط على الحكماء المشائين من أنهم

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣١٠.
(٢) التهافت، ص٣٠.

يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً»[1] وذلك نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم الله على علم الإنسان (نذكر أنها من أدلة الأشعرية). وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ. ذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه أحد العلمين بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك نهاية الجهل[2] وأصل الخطأ عائد أيضاً إلى الاشتراك بالاسم. إنهم يخلطون بين علم الله وعلم الإنسان لمجرد الاشتراك بالاسم.

إن فلاسفة المشرق يفهمون العلم فهماً (الماميا) فيجعلونه ادراك الأشياء مرصوفة بعضها ازاء بعض هذا في حين أن العلم في الحقيقة هو «ادراك النظام والترتيب اللذين في الأشياء» والنظام والترتيب اللذان في العالم تابعان في نظر ابن رشد للنظام والترتيب اللذان في العقل الإلهي. أما النظام والترتيب اللذان في عقولنا فهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة وربما أن كثيراً من النظام والترتيب اللذين في الموجودات لا يدركهما العقل الذي فينا[3] فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقول كثير من الأسماء المتقابلات[4].

أما بخصوص علم الله بالجزئيات فيقول ابن رشد أن الجزئي متضمن في الكلي والدليل على ذلك الرؤية أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات

---

(١) فصل المقال، ص٣٩.
(٢) فصل المقال، ص٣٩.
(٣) التهافت، ج١، ص٣٥٤.
(٤) فصل المقال، ص٣٩.

بالجزئيات التي ستحدث في الزمان ومثل هذه الانذارات تحدث للإنسان من قبل العلم الأزلي.

فيكفي الله أن يعلم الكلي إذ أن الكلي يتضمن الجزئي.. لذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بـ «كلي» أو «جزئي» فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم[1].

---

(١) فصل المقال، ص٤٠.

في قدم العالم

مدخـــــل

من المسائل الثلاث الكبرى التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة هي القول بقدم العالم. وذلك لمخالفتهمالصريحة منطوق الدين الحنيف في تحديده للصلة بين الله (الخالق) والعالم (المخلوق) هذه الصلة التي تعتبر المشكلة الأساسية التي شغلت كل فلسفة بما فيها الفلسفة الحديثة... سواء تعددت الأسماء علاقة الفكر بالكينونه، أو «الوجود بالماهية» أو «المادة بالروح» أو «الله بالعالم» أو اختلفت الاتجاهات المادية والمثالية، الإيمان والالحاد...

لذلك يستحسن قبل الخوض بمناقشة «فصل المقال» لهذه المسألة الفاصلة الإشارة إلى وجهات النظر المختلفة التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام بخصوصها والتي يمكن حصرها فيما يلي:

١ ـ الاتجاه المادي الصرف الذي يرى أشياعه أن العالم المادي أزلي بجواهره وأعراضه، تسيره قوانين ذاتية آلية. ويطلق الإسلاميون على أنصار هذه الفكرة اسم «الدهرية» أو «الزنادقة» يقول الغزالي عن مذهبهم الصنف الأول من (أصناف الفلاسفة) الدهريون وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، لذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من

الحيوان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة[1].

الاتجاه الثاني الذي يرى أنصاره أن العالم قديم بالزمان دون الذات وأن المادة الأولى التي نشأ منها الكون، لم تكن من شيء ولا تقدمه زمان وإنما وجدت من تلقاء نفسها. وأشياع هذا الاتجاه يعرفون عادة «القائلون بالقدم الزماني» أو «الخلق المتصل» أو «الحدوث الذاتي» ينسبه الغزالي إلى جمهور الفلاسفة فيقول:

«اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه جمهورهم من المتقدمين، والمتأخرين، القول بقدمه، وإنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. وحكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكون محدث، ثم منهم من أول كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له[2].

الاتجاه الثالث ويمثله علماء الكلام في الأديان السماوية الثلاث الكبرى الذي يرون ويعتقدون، أن الله تعالى خلق العالم من العدم فالصلة بين الباري تعالى والعالم صلة بين السبب والنتيجة فالله سابق للكون وهو خالقه وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، وهذا مذهب أهل الايداع والاختراع القائلين بالايجاد المنفصل وبالخلق من العدم.

الاتجاه الرابع: وهو رأي جمهور المعتزلة الذين قالوا: أن الله خلق الكون، خلقه من عدم، لكن هذا العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقية

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٩.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٤٨.

وأنه يحتوي ما يسمونه جواهر الأشياء وأعراضها قبل أن توجد بالفعل. وذلك لا يفترق كثيراً عن رأي الفلاسفة القائل بقدم العالم لذا فإن بعض كتاب الفرق، ومنهم البغدادي والشهرستاني اتهموا القائلين بأن المعدوم شيء بأنهم كانوا يضمرون قدم العالم ولما لم يجسروا على اظهاره قالوا بما يؤدي إليه.

الاتجاه الأخير، ويرى أتباعه أن الخلق والابداع، عبارة عن اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعّال. فالموجودات الجزئية تصدر عن الأول (الله) ضرورة وذلك بتوسط سلسلة المبادىء المفارقة للمادة تعرف بالعقول المفارقة...

إن هذه الفكرة التي عرفت بالصدور أو الفيض ترتبط تاريخياً برجال الأفلاطونية المحدثة وخاصة أفلوطين المعروف عند العرب بالشيخ اليوناني (ت ٢٦٩م). وفكرة الخلق بهذه الصورة قال بها ابن سينا والفارابي في الطور الأخير من فلسفتهما حيث انتهيا إلى انتهاج مسلك الأفلاطونيين المحدثين. وقد ردّ الغزالي فكرة الصدور ووصمها «بالشناعة»[١].

موقف الغزالي من الفلاسفة المشائين في مسألة القدم

في اشارتنا إلى وجهات النظر المختلفة التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام حول مسألة «خلق العالم» حرصنا على ايراد تعليق ونقد الغزالي للاتجاهات المختلفة، ذلك لأن حجة الإسلام أبي حامد لما رأى طائفة «يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء» قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات... وخلعوا بالكلية ربقة

---

(١) د.عرفان عبد الحميد الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد: ص٧٧ ـ ٨٤.

الدين يفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم الكافرون «فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون القصائد والأمراء»[١].

تدور المسائل التالية (٣ ـ ١١) في كتاب تهافت الفلاسفة حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهية صفاته. في الثالثة يتساءل الغزالي ما إذا كان يجوز في اطار الأفلاطونية المحدثة وصف الله بأنه خالق العالم أو صانعه. ففي تعبير لأفلاطونيين المحدثين أن العالم يصدر عن الله (أو عن الموجود الأول كما يدعونه) صدوراً لازماً كما يصدر المعلول عن العلة والنور عن الشمس. والفاعل المختار لا بد أن يكون عالماً مريداً فقول الفلاسفة عن الله أنه «صانع» العالم لا يصح إلا على سبيل المجاز. كذلك لما كان العالم أزلياً عندهم فلا معنى لاطلاق لفظ الفعل على الاحداث عليه. فمعنى الاحداث أو الفعل اخراج الشيء من العدم إلى الوجود والأزلي موجوداً أبداً ثم أن الأفلاطونيين المحدثين تمسكوا بالقول أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، ولما كان الله واحداً والعالم مركباً فلا معنى لقولهم أن الله صانع العالم أو فاعله. وكل ما يلزم عن مقدماتهم أن سلسلة من الآحاد والذرات البسيطة تصدر عن الأول. أما الموجودات الكثيرة والمركبة التي يتألف منها العالم، فلا دليل عندهم على كيفية حدوثها. . .

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٣٨، ٣٩.

وفوق ذلك فالفلاسفة عاجزون عن اثبات وجود الصانع أصلاً (المسألة الرابعة) فقد بنوا أدلتهم على وجوب قطع سلسلة من الأسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها. والذي يؤخذ عليهم:

أولاً: إن الأجسام قديمة في رأيهم واذن فهي ليست بحاجة إلى علة.

ثانياً: أن التسلسل إلى غير نهاية ليس ممتنعاً بحسب مقدماتهم، ما داموا قد أجازوا تبعاً لقولهم بأزلية العالم. وجود حوادث قديمة لا أول لها. وأجاز بعضهم (ابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس المجردة عن المادة[1].

مسالة قدم العالم عند ابن رشد

انبرى ابن رشد للرد عى الغزالي محاولاً ابطال اعتراضاته على الفلاسفة، وتيسيراً للغرض يمكننا أن نقسم معالجة ابن رشد لمشكلة القدم ثلاث أقسام:

١ ـ قسم منهجي، ينطوي عليه معظم ما يورده في «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الادلة» في هذا الباب.

٢ ـ وقسم «حجاجي» ينطوي عليه معظم ما يورده في «تهافت التهافت» (بعض المواضع من شروحه على أرسطو في معرض الرد على المتكلمين.

٣ ـ وقسم موضوعي يتفرغ فيه لبسط أدلة أرسطو على قدم العالم

(١) د.د.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٠٧.

بناءً على قدم المادة والزمان والحركة دون التطرق إلى أقوال المتكلمين في هذا الباب أو صلة مذهب أرسطو بمعطيات الشريعة الإسلامية[1].

واهتمامنا ـ دون شك ـ يتعلق بالقسم المنهجي الوارد في «فصل المقال» حيث يحصر ابن رشد النزاع بين الغزالي والفلاسفة في دائرة ضيقة جداً ويبيّن أن الاختلاف في اللفظ فقط. . . فالموجودات ثلاثة أصناف: «طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة».

الأول حادث وهو موجود وجد عن شيء والزمان متقدم عليه والثاني قديم وهو موجود وجد لا من شيء ولم يتقدم وجوده زمان ـ وهو الله تعالى ـ وثالث وهو العالم بأسره وهو موجود وجدلا من شيء ولكنه عن شيء.

إن نقطة الخلاف بين الفلاسفة والغزالي أصبحت محصورة في الزمان «وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي» «فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل».

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها بعضاً[2].

هكذا يتلخص موقف ابن رشد المنهجي من مشكلة القدم في استنكار اقدام الغزالي وأصحابه على تكفير الفلاسفة المشائين في مسألة لم

---

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٥٧.

(٢) د. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة ص٥٨.

ينص عليها الشرع صراحة أو ينعقد عليها اجماع المسلمين، بل هي من المسائل التي تمت إلى التأويل...

فالقول بأن العالم من صنع الله لا يرقى إليه الشك أما أن يكون قد صنعه من عدم وفي زمان كما يرى المتكلمون فأمر لا يوضحه النص تماماً. فليس في القرآن آية واحدة تنص على «أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، وأن العالم وجد بعد أن لم يكن، بل الذي يبدو في عدد من الآيات القرآنية هو العكس، وهو أن صورة العالم محدثة في حين أن زمانه ومادته كليهما أزليان فالآية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] تفترض أزلية الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودها وكذلك الآية: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] فهي تفترض أن السماء خلقت من مادة قديمة هي الدخان.

يعلّق عبد المجيد الصغير على مسألة تأويل الشريعة ونظرية الخلق الأفلاطونية: «يحاول ابن رشد في فصل المقال أن يفسر «ظواهر» ـ أقول ظواهر ـ بعض الآيات القرآنية تفسيراً ينطبق مع رأي أفلاطون في القول بقدم العناصر المادية للعالم وحدوث صورها فحسب، الشيء الذي يصبح معه العالم، بتعبير ابن رشد «محدثاً أزلياً في الوقت نفسه». ففي رأي ابن رشد أن آراء المتكلمين والأشعرية هي التي تبتعد عن نصوص القرآن و«ظواهر» آياته وأن الفلاسفة بقولهم بقدم العالم هم أقرب إلى تلك النصوص وإلى «ظواهرها» أيضاً... ذلك أن آراء المتكلمين في الإسلام ليست على ظاهر الشرع كما يقول ابن رشد، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء على ايجاد العالم أن (صورته) محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر، من الطرفين أعني غير منقطع.

وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ يقتضي بظاهره (لا بالتأويل) أن وجوداً قبل هذا الوجود هو العرش والماء، وزمان قبل الزمان، أعني المقترن بضرورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك... وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شيء.

ولا شك أن هذه المحاولة من ابن رشد بجر نصوص الشريعة إلى القول بل التصريح (بقدم العالم) بالإضافة إلى غرابتها في الوسط الإسلامي، فهي محاولة غير موفقة خصوصاً في تفسيره للايتين السابقتين بما يوافق القول بقدم العالم ومادة العالم لأن الآيتين لا تشيران سوى إلى (الحالة الأولى) التي كانت عليها السماء والأرض ولا تفيدان مطلقاً «قدم» الدخان أو الغاز كما يفسره بعض المحدثين أو قدم الماء، فهما حالة سابقة للسماء والأرض وليس مادة أزلية فهذا الأسلوب في التفسير والتأويل عند ابن رشد يخرج به عن مألوف التأويل رغم قوله أن الآيتين ظاهرتا المعنى...

وبغض النظر عن كل ذلك فإن تفسير ابن رشد للآيتين يعتبر بوضوح تفسيراً افلاطونياً لمفهوم الخلق (العالم محدث الصورة أزلي المادة) وهو يتكلم عنه هنا وكأنه تفسير حق. يقترب من الحقيقة إن لم يكن عنها. رغم أن ابن رشد في نسقه الفكري العام يعارض هذا التفسير أو المفهوم ويميل إلى الرأي الأرسطي في قدم المادة والصورة معاً (ولعل كل ذلك رغبة منه في التقريب بين الحكمة والشريعة، إن لم أقل بين تقريب الشريعة إلى الحكمة).

ومن المستغرب هنا أن يقول ابن رشد في نصه الأخير أن ظاهر الآيتين (أي ظاهر الشرع) يقول «ويصرح» بقدم العالم بينما نجده في

«مناهج الأدلة يعتبر «الجمهور» أبعد عن فهم وتصور «قدم العالم» وأن تصورهم أو اعتقادهم ذلك يؤدي بهم أو يعتبر في حقهم كفراً ولأجل ذلك فالشرع ـ رحمة بهم ـ لا «يصرح» لهم ظاهرة إلا بالحدوث، ويجب على الحكيم استنباط «القدم» من باطن «الآيات» أنه يجب عليه تأويل «الحدوث» «بالقدم». ولكن هل الشرع في الايتين السالفتين لم يبال بعقول العامة وقصرها ولم يرحمها فصرح ظاهراً بالقدم»[1].

(١) عبد المجيد الصغير، المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، الندوة، ص٣٢٤، ٣٢٥.

المعـــــــاد

مدخـــل

إذا كان لكل ظاهرة جوهر، ولكل فعل فاعل، فإن في كل كائن حي نفساً هي مصدر حياته وأفعاله. والنفس الإنسانية تهمنا على الخصوص لكونها أرفع أنواع النفوس، بل لكونها نفسنا، وعلى الرأي فيها تتوقف سيرتنا وعلى طبيعتها يتوقف مصيرنا. . . «هذا الجوهر الروحاني القائم بذاته والذي هو أصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج، هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء البدن» هل يبقى بعد بوار البدن أم يفنى. فلا تفنى النفس بفناء الجسد لأنها مستقلة بوجودها مريدة مدركة ذاتها بذاتها بريئة عن المادة ومن ثم معقولة بالفعل بعكسها في حال اتحادها بالجسد حيث هي غير مدركة ذاتها بذاتها، وتلك هي مسألة الخلود العظيمة الأهمية للأخلاق والدين.

يدرك المتكلمون المعاد في صورة الحشر الجسماني فهو المتبادر إلى الذهن عند اطلاق أهل الشرع وهو الذي يجب الاعتقاد به. إن النصوص القرآنية صريحة في أن المعاد جسماني وذلك ثابت بالسمع وجائز عقلاً مع هذا.

أما السمع فالآيات القرآنية تثبته ومنها قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ

مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ [يس: ٧٨ ـ ٧٩].

والعقل يجيز البعث الجسماني أيضاً.

يقول إمام الحرمين الجويني مستدلاً بالعقل على جواز البعث الجسماني: ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدّر الاعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها فإن ما جاز وجوده جاز مثله إذ أن حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز...[1].

موقف ابن رشد في مسألة المعاد بين الغزالي والفلاسفة

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في أمر النفس وبقائها بعد الموت: فقالوا بخلود النفس، وفنائها، وتحدثوا عن سعادتها وشقائها وحدوثها ورجوعها وتقمصها. ونظرية النفس في الفكر الفلسفي الإسلامي نظرية غنية. يكفي أن نذكر الشيخ الرئيس ابن سينا خصص لموضوع النفس حوالي الثلاثين رسالة. كما أن المسائل الثلاث الأخيرة من «التهافت» للغزالي تدور على طبيعة النفس ومعادها. حيث شكلت مسألة المعاد، هل هو بالروح، أم بالروح والجسد معاً. المسألة الثانية التي كفر الغزالي الفلسفة عليها. وقبل الخوض في هذه المسألة كما وردت في كتاب «فصل المقال» لا بد من الإشارة إلى مفهوم المعاد في الفكر الإسلامي بشكل عام:

يرى الفلاسفة في الإسلام أن ثمة صورتين للمعاد؛

الأولى: جسمانية وهي الأدنى، وقد نطقت بها الشريعة وثبتت بالنص وعن طريق النبوة.

---

(١) د.عرفان عبد الحميد. الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، ص١٣٦.

والثانية: روحانية وهي الأكمل، وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني، وفي هذا يقول ابن سينا:

«يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا طريق إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشريعة الحقه التي اتانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه، ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس التي للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل».

هكذا ينتهي ابن سينا إلى المعاد الروحاني بناءً على تصوره للروح بأنها جوهر روحاني قادر عن طريق التأمل الدائب والفكر المستديم أن يفارق البدن ليتصل بعالم المجردات البريء من المادة[(١)]..

يتفق الغزالي والفلاسفة على القول بالمعاد الروحاني، إنما يختلفان في أمر المعاد الجسماني. الغزالي يعده عقيدة إيمانية، والفلاسفة ينكرونه مؤولين ما جاء في وصفه تأويلهم لآيات تجسم الله... «ذلك أنه إذ يستحيل منطقياً وصف الله بعبارات حسية كالحلول في مكان وحيازة الجوارح فإن المثوبات والعقوبات الواردة ذكرها في القرآن ليست مستحيلة في العقل. إن الله قادر على اعادة خلق النفس يوم القيامة في جسد هو عين جسدها الأصلي أو مشابه له، وتمكينها بالتالي من التمتع باللذات الجسمانية وغير الجسمانية والحق أن سعادتها إنما تكتمل باجتماع هذين الضربين من اللذة لها»[(٢)].

---

(١) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، ص١٣٨.

(٢) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣١٤.

ـ كون الإنسان يبعث بعد موته ليجزى عما عمل في الدار الدنيا وليحيا حياة أخرى سعيدة أو شقية هو كما قال ابن رشد «مما اتفقت عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء»[1] ولا نزاع فيه بين الفلاسفة وبين المتكلمين.

ترى ما هو تفسير موقف الغزالي، وقد قال: «تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل أحديها مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص والثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحشرها»[2].

ـ ينتهي ابن رشد إلى مسألة المعاد وهي من الصنف المختلف فيه أي أن بعضهم لا يجوّز تأويلها ويقولون: «أن الواجب حملها على ظواهرها إذ كان ليس ها هنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الأشعرية.

ـ والبعض الآخر يجوزون تأويلها ولكنهم يختلفون في التأويل وفي هذا الصنف أبو حامد معدود، هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع بها التأولين كما فعل أبو حامد في بعض كتبه.

لذلك من أخطأ من العلماء في هذه المسألة فهو معذور ولكن المهم أن لا ينكر المعاد وإلا كان المؤول كافراً. . لكن الذي له حق التأويل عليه ألا يفشي بتأويله لمن هو ليس من أهله وإذا فعل ذلك فقد دعا إلى الكفر بادخاله البلبلة والشك في عقول من هم ليسوا من أهل التأويل. ومن أدخل الشك في عقول الناس كان كأنه هيأ لهم طريق الكفر ومن كان سبباً

---

(١) د.ماجد فخري، فلسفة ابن رشد ص١١٧.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٥٤.

في كفر الآخرين كان هو كافراً، بعدها يهاجم ابن رشد الغزالي في مسألتين: اثبات التأويل لغير أهله وعدم ثباته المذهبي إذ هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف. . .

يعلّق الدكتور ماجد فخري على مسألة المعاد عند ابن رشد: «بأنه لا يخلو مذهب ابن رشد في العقل عامة وفي المعاد خاصة من اضطراب». ففي تآليفه الحجاجية التي سبقت الإشارة إليها كالتهافت والكشف. . . يصرح بأن بقاء النفس هو مما اتفقت على وجوده الشرائع «وقامت عليه البراهين عند العلماء» فإذا كان بين الشريعة والحكمة اختلاف في هذا الباب فهو يتصل بصفة المعاد لا بوجوده (أي: أهو جسماني أو روحاني) وبالشواهد التي مثل بها الشرع على صفة المعاد تلك حتى أننا لنجد من الشرائع ما لم يمثل على هذه الصفة بأمثلة حسية بل اعتبر حال المعاد بمثابة (أحوال روحانية ولذات ملكية) ومنها ما اعتمد «التمثيل بالمحسوسات»، لأنه أشد تعميماً للجمهور فالتمثيل الروحاني يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني.

أما علّة هذا الاجماع على التسليم بالمعاد فهو أنه ركن من أركان الشرائع. . والفلاسفة يرون أنه لا ينبغي التطرق إلى مبادىء الشرائع العامة بالاثبات أو الابطال. . . فالأخذ بما نصت عليه الشرائع من أمر المعاد وما عداه من أمهات العقائد متصل بالفضائل العملية أو الخلقية التي لا تستقيم إلا به فكان التسليم بحقيقة هذه العقائد من النوع العملي الذي يعرف في الفلسفة الحديثة بالذرائعي.

في اعتماد ابن رشد هذا المنهج الذرائعي في اثبات حقيقة المعاد

تلعب الشرائع دور المرجح أي العامل الذي ينحل به الاشكال نفياً أو اثباتاً . .

هذا هو الرأي الذي يأخذ به ابن رشد في مسألة المعاد في مؤلفاته الحجاجية الثلاث وهو رأي لا تخفي نواحي اضطرابه. فرغم حرصه على تبرئة الفلاسفة من تهمة انكار المعاد الجسماني استناداً إلى «دليل الصمت»[1] فهو لا يصّرح في أي موضع من كتبه بتسليمه بهذا المعاد بل يكتفي بانتحال العذر للعلماء (وهو داخل في عدادهم ولا شك) الذين يخطئون في تأويله بمثل هذا القول «ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول نحواً من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده».

(١) د.ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة ص١١٢، ١١٥.

مقاصد الشريعة

مدخـــــل

استمد علماء الفقه الإسلامي، القواعد الأصولية التشريعية من استقراء الأحكام الشرعية، ومن استقراء عللها وحكمها التشريعية، ومن النصوص التي قررت مبادىء تشريعية عامة وأصولاً تشريعية كلية. هذه القواعد، كما تجب مراعاتها في استنباط الأحكام من النصوص تجب مراعاتها في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، ليكون التشريع محققاً ما قصد به موصلاً إلى تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم، إن المقصد العام لشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم. فكل حكم شرعي ما قصد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكّون منها مصالح الناس. ولا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته اخلال بحاجي ولا يراعى حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة أحدهما اخلال بضروري. . .

هذه القاعدة بينت المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام الشرعية، سواء أكانت تكليفية أم وضعية. وبينت مراتب الأحكام باعتبار مقاصدها. ومعرفة المقصد العام للشارع من التشريع من أهم ما يستعان به على فهم نصوصه حق فهمها، وتطبيقها على الوقائع واستنباط الحكم فيما لا نص فيه. لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني، قد تحتمل عدة

وجوه والذي يوضح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها. والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع. ولأن كثيراً من الوقائع التي تحدث ربما تتناولها أو لا تتناولها عبارات النصوص. وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامهما بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع(١).

لهذا عني رجال الفقه الإسلامي بمقصد المشرع الذي هو الله سبحانه وتعالى.

وأعطى المذهب المالكي لعلم مقاصد الشريعة أهمية خاصة. حتى أن عبد المجيد التريكي يذهب إلى أنه لابن رشد يعود فضل اكتشاف علم جديد هو علم مقاصد الشريعة وتلك مفخرة تعد له وتضاف إلى مفاخره الأخرى(٢). . .

ما هي المقاصد التي ينظر فيها، في استنباط الحكم الشرعي؟

جاء في الموافقات للشاطبي فصل ـ كتاب المقاصد(٣):

---

(١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١٩٨.

(٢) عبد المجيد التريكي. مكانه ابن رشد الفقيه من مذهب المالكية. ندوة ابن رشد، ص١٩١.

(٣) في مقدمة الموافقات، قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة. فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب. وأخذتم من المبشرات النبوية لجزء صالح ونصيب.
وفي هامش المقدمة ص٧، أن ابن القاسم خالف الإمام مالك في مسائل كثيرة فوصفه بعض الفقهاء بأنه مجتهد مطلق وذهب الأكثرون إلى أنه مجتد في المذهب أي مقيد النظر باصول مالك ولهذا كان أهل الأندلس وهم مقتدون بمذهب مالك يشرطون في سجلات قرطبة أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده ولم يتركوا العمل بقوله إلا في ثمانية عشرة مسألة. . .

«والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة قصده في وضعها للافهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها. ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الوضع. وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً. وهذه دعوى لا بد من اقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً وليس هذا موضع ذلك وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام. وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى اثبات العلل للأحكام الشرعية اثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو أن استقرينا في الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾.

وقال في أصل الخلق: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾... ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن

تحصى[1]. . . ويقول أيضاً في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة.

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام. أحدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فمعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا. . . ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملّة.

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بغوث المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. . .

وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من المحاسن وتجنب الأفعال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جارية فيم جرت فيه الأوليات[2].

والمصالح المبثوثة في هذه الديار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها. فأما النظر الأول فإن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتخلص كونها مصالح محضة وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الاطلاق حتى يكون منعماً على الاطلاق. وأما النظر الثاني من حيث تعلق الخطاب بها شرعا فالمصلحة

---

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، كتاب المقاصد، ص٢ و٣.

(٢) الشاطبي، المصدر السابق، ص٣ ـ ٥.

إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً[1].

اعتمد الأندلسيون المذهب المالكي. ولم يسمح للمذاهب الأخرى بوجود منظم ومقرر. وقد طرقنا للموضوع في الفصول السابقة وحددنا بايجاز جوانب المالكية في الأندلس. واختلف الرواة حول مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس: فابن الزبير شهد له بتفننه في العلم وبأخذ الناس عنه، واعتمادهم عليه والرواية عنه إلى أن شاع عنه ميله إلى العلوم القديمة فصار بعضهم يبتر اسمه من الإسناد متى كان فيه وأوردنا ابن عبد الملك كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» على رأس قائمة مؤلفات ابن رشد وإن آثار حوله الشك. . .

وصاحب كتاب «الامتناع في مسألة سماع السماع» استشهد له بآرائه الفقهية وترحم عليه. واعترف ابن الخطيب بإمامته في الشريعة وكفايته في القضاء ومهارته في الفتوى فهذا ابن رشد قاضي المصر ومفتيه، وملتمس الرشد وميوله عادت عليه (الفلسفة) بالسخطة الشنيعة وهو إمام الشريعة. وأما الشاطبي فاستدل برأيه في الحديث، وتضعيف الاستدلال به ومخالفته مالك. ونرى في هذا بعض عناصر الحرب التي شنت عليه، فهو يضعف الاستشهاد بالحديث، ويخالف مالكاً في محيط مالكي.

هذه الشهادات في ابن رشد الفقيه والمواقف منه لا تمنع عبد المجيد التريكي في دراسته مكانة ابن رشد من تاريخ المالكية في الأندلس من أن يبرز «اثراءه للفكر الفقهي اثراءً قد مهد السبيل في اعتقادنا

---

(١) نفس المصدر، ص١٦، ١٧.

لتطورات لاحقة بل لميلاد علم جديد ظهر بعد قرنين من وفاة ابن رشد عليى يد منشئه الشاطبي الأندلسي الذي اختار له من الأسماء علم مقاصد الشريعة»[١].

وفي مدخل هذا المبحث عرفنا بعلم مقاصد الشريعة كما جاء في كتاب الموافقات للشاطبي. فإذا كان ابن رشد قد مهد لهذا العلم فعلاً وأشار إليه. كيف جاء ذلك في كتاب فصل المقال. . .

مقاصد الشريعة عند ابن رشد

يحدد ابن رشد مقصود الشرع «بتعليم العلم الحق والعمل الحق» والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروي. . . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي وهذه تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: أفعال ظاهرة دينية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه.

والقسم الثاني: أفعال نفسانية: مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة[٢].

ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صفتين: تصوراً وتصديقاً. . . وكانت طرق التصديق الموجودة

---

(١) عبد المجيد التركي: مكانه ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس، الندوة، ص١٨٢.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٤٩، ٥٠.

للناس ثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنين أما الشيء نفسه وأما مثاله... وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصوّر(١).

إن الشرع يصلح النفوس كما يصلح الطب الأبدان... ذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس أعنى أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت، ويستردها إذا عدمت والشارع هو الذي يبغي هذا في صحة الأنفس وهذه الصحة هي المسماة «تقوى»..

وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾(٣) وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(٤). إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى. فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة. وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية والشقاء الأخروي(٥).

يتضح لنا من تحليل النص موقف ابن رشد من مقاصد الشريعة كما يلي:

١ - تحديد مقصد الشرع بتعليم العلم الحق والعمل الحق.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٠.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٥٤، ٥٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٤) سورة الحج، الآية ٣٧.

(٥) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢ ـ العمل الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات.

٣ ـ ينقسم العمل الحق إلى دنيوي وأخروي.

٤ ـ ترتبط طرق التصديق وطرق التصور بمقصود الشرع بتعليم جميع الناس.

٥ ـ يصلح الشرع النفوس كما يصلح الطب الأبدان ودواء النفس بالتقوى.

٦ ـ صرّح الكتاب العزيز بطلب التقوى في الأفعال الشرعية في غير ما آية.

٧ ـ على هذه التقوى تترتب السعادة الآخروية والشقاء الآخروي.

هكذا يقرر ابن رشد أن أحكام الله معللة في مصالح العباد واصلاح النفوس في الدنيا والآخرة في العاجل والأجل معاً. إن ابن رشد يفرق بين التعبدي والاجتماعي ويعتبر ما يتبع كلا منهما في ميدان التعليل. ويقرر في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الفضائل الأربع وهي «فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء». والتي تقوم كالدعائم للنظام التشريعي سواء ما تعلق منه بمناكح الناس أو عقوباتهم أو اجتماعاتهم وساستهم، إذ أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية هذه التي ذكرناها. أما العبادات التي ترجع إلى تعظيم ما يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره أي «السنن الكرامية» فهي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل[1].

---

(١) عبد المجيد التركي: مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية في الأندلس، الندوة، ص١٩٠.

يقرر ابن رشد الارتباط بين التأويل ـ الاجتهاد، ومقاصد الشريعة وذلك بشعوره بخطر فوضى التأويل وما ينتج عنها من تمزق الأمة وذلك إذا ما فتح باب الاجتهاد أمام الجميع أنه للعلماء الحقيقيين الذين هم الفلاسفة الحق في التأويل لأنهم أعرف بمقاصد الشريعة فأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس بكذا، وهؤلاء الحكام وحدهم الذين خصهم الله بالتأويل[1].

يقول علي أومليك:

ابن رشد الذي أسهم كفقيه في ارساء علم «مقاصد الشريعة» يلجأ إلى هذا المفهوم ليبني عليه مبدأه في التأويل. والتأويل يستطيعه الفيلسوف (المجتهد) الذي هو وحده، بفضل المنطق والعلم الصحيح، أعرف بسر التشريع أي بمقاصد الشريعة[2].

التوفيق بين الشريعة والفلسفة

كل بدء، هو عود على بدء.

هل نستعين بما تقدم في الفصول السابقة:

نلخصها ونقطف مضمونها، لنقف على طبيعة العلاقة بين الشريعة والحكمة.

لقد سبق وذكرنا في أكثر من قول: أن غاية «فصل المقال» هي اثبات اخاء الحكمة للشريعة وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الاخاء. لذلك جاء الباب المتعلق بغاية الكتاب بحثاً حول

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٤٣.

(٢) علي أومليك، التأويل والتوازن، ندوة ابن رشد، ص٢٦١.

هذه المسألة. ابن رشد نفسه يصرّح عن غايته في خاتمة فصل المقال: «وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وان أنسأ الله في العمر، فنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد. فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة، فالاذاية ممن ينسب إليها هي أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[١].

هذه المهمة التي يتنكب لها ابن رشد تتصف بالصعوبة والخطورة ويشعر صاحبها بذلك.

إن الاذاية التي لحقت بالعلاقة بين الحكمة والشريعة هي من العمق بحيث ينسب للأختين المصطحبتين بالطبع المتحابتين بالجوهر والغريزة: العداوة والبغضاء والمشاجرة...

وقد أذى هذه العلاقة «أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها (الحكمة)وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته»[٢].

لم ينفرد ابن رشد في محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة أي بين

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٥٨.

العقيدة المنزلة من جهة وبين معطيات العقل الطبيعي من جهة أخرى. ولعل أقدم فيلسوف طرق هذا الباب هو فيلسوف الاسكندراني (ت سنة ٥٠ب.م) الذي عمل على تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً والتقريب بين ما انطوت عليه أسفار العهد القديم وبين مفاهيم الفلسفة اليونانية. وعلى هذا المنزل نسج آباء الكنيسة الأول، الذين أخذوا بالمذهبين الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث في الفلسفة خاصة، كأوريجنس (ت٢٥٤م) ولكيمتنس (ت٢١٧م) والقديس أغسطينوس (ت٤٣٠م) ومهدوا بذلك السبيل لقيام الفلسفة المدرسية (السكولاستيك) التي بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر...

أما عند العرب، فقد غلب طابع التقريب بين الشريعة والفلسفة على نتاج معظم الفلاسفة منذ أول عهدهم بالفكر اليوناني حتى أواخر القرن الثاني عشر الذي شهد أفول نجم الفلسفة في الشرق عامة. فالكندي الذي يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال) بعد، يذهب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف «بالمقاييس العقلية» معرفة لا ينكرها إلا الجاهل وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل، حتى أن غرض العقل عنده إن هو إلا تأييد ما أتى به الوحي وتأويله.

ويختلف مذهب الفارابي وابن سينا في تقرير منزلة العقل من الإيمان عن مذهب الكندي بعض الشيء. فالفارابي وإن لم ينكر اتفاق الشريعة والحكمة، فقد عمد إلى تأويل انكشاف المعارف الشرعية تأويلاً عقلياً أو فلسفياً. ونسب ملكة النبوة إلى جودة خارقة تعرض للقوة المتخيلة، بحيث يتيسر لها «الاتصال» بالعقل الفعال فتنكشف لها المعارف الإلهية انكشافاً مباشراً وإلى مثل هذا القول في تأويل ملكة النبوة ذهب ابن سينا. وإن كان ينسب هذه الملكة إلى فعل العقل الهيولاني، دون الخيال الذي

يدرك المعارف القائمة في العقل الفعّال ادراكاً حدسياً فيدعي من جراء ذلك بالعقل القدسي عنده.

هذا في الشرق، أما في الأندلس، فمذهب الفلاسفة العرب في مسألة الشريعة وابن طفيل يعزوان إلى «المتوحد»، وهو الفيلسوف عندهما، ملكة خارقة تمكنه من اكتناه جملة المعارف الإلهية بنور العقل الطبيعي. وهذه المعارف، وإن اتفقت مع المعارف الشرعية، فادراكها وقف على أصحاب «الفطر الفائقة» الذين يمتازون عن «جمهور الناس الغالب» كما يرى ابن طفيل «امتياز المعارف العقلية (أو البرهانية) الصرفة عن المعارف النقلية التي تقترن بالتمثيل الحسي الذي يلجأ إليه الشرع ليقرب هذه المعارف من أفهام الجمهور»[١].

هكذا كان الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد كبير واجباً لازم الأداء. وإلى مثل هذا المذهب يجنح ابن رشد. فبينا اقتصر أسلافه في الشرق والغرب الإسلاميين على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة في صلب كتبهم الفلسفية العامة، يُفْرِدُ فيلسوفنا لمعالجة هذه المشكلة عدداً من الكتب التي ألفت خصيصاً لهذا الغرض. وفي مؤلفاته عدد من المصنفات التي تدوره على هذه المشكلة بعينها، منها «مقالة في أن ما يعتقده المشائون (أي الفلاسفة) وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى» ومنها «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وهما يشتملان على بسط صريح وواضح

---

(١) د.ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص٢٦، ٢٧.

لمذهب ابن رشد في هذا الباب. هذا إلى «تهافت التهافت» الذي يحمل فيه فيلسوفنا لواء الفلسفة المشائية ويدفع عنها هجمات المتكلمين عامة، والغزالي خاصة، من ناحيتين، ناحية الابطال، وناحية التقريب. وهو ما يعمد إليه أيضاً في الكثير من شروحه كتفسير ما بعد الطبيعة، وشرح السماع الطبيعي وسواهما[1].

كيف شرح ابن رشد العلاقة بين الشريعة والحكمة في «فصل المقال».

إن الغرض من «فصل المقال» كما بينا وكما يصرح ابن رشد ـ هو الفحص على جهة النظر الشرعي «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به أما على جهة الندب وأما على جهة الوجوب». للاجابة على هذا السؤال يعمد إلى تعريف الفلسفة بقوله أنها «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة كونها مصنوعات والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به». والدليل فيه نص.

﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾. إن ابن رشد بغرضه هذا يحقق موقف الفقيه في استنباط الحكم الشرعي على حدث ما وتحديد الموقف العملي تجاهه بالدليل، وموقف المكلف بتنفيذ الحكم الشرعي والعمل بمقتضاه. وينتهي ابن رشد إلى اصدار حكم شرعي على مسألة النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، بالوجوب والندب مرتكزاً إلى دلالة الاسم بعد تثبيت التعريف. . . ولكن نجم عن القول بوجوب الفلسفة وعلوم المنطق عند

(١) د. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف، قرطبة، ص٢٨.

ابن رشد نتائج هامة تخطى أثرها الرغبة في نصرة الفلسفة والحاجة للدفاع عنها إلى مشروعية توجيه الفكر صوب البحث في التوفيق بين الدين والفلسفة بين العقل والوحي . . .

العقل بسيرورته التاريخية ونتاجه العام الذي بلغ ذروته في فلسفة المعلم الأول أرسطو، والوحي بما هو كلام الله المنزل. صحيح أن القرآن يقبل كثيراً من الفلسفة ولكنه لا يؤلف برهانه تأليف المنطق ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة، ولا يثير المشكلات الفلسفية ويحددها ويبني عليها، وأيضاً جاء في القرآن آيات فيها غموض على الباحث فآيات تدل على الجبر وأخرى على الاختيار فكيف التوفيق بينهما؟ كذلك كان فكر أرسطو عرضة للتحريف وسوء الفهم من قبل كثيرين من الاصدقاء الذين نسبوا أنفسهم إليه . . .

إنه لواجب أن يوضع حد لهذا التمزق والجهل وذلك بالرجوع إلى بنية فكرية ثابتة هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ وفي كل مرة ظهرت مكتملة: في المرة الأولى صاغها أرسطو الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل بشري وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن. هذه البنية ثابتة لأنها الحق والحق لا يتغير لا بالظروف ولا بالتاريخ . . .

هكذا كان القول بوحدة الحقيقة، اعتباراً لكون الحق لا يضاد الحق، المشكلة التي ألقت ظلاً قاتماً على نزعة التفلسف في الإسلام. ذلك أن وحدة الحقيقة بشتى مظاهرها بما في ذلك القول بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية رغم أنه السبيل الوحيد للانسجام الداخلي عند الفيلسوف المسلم، فيه القول بجواز التعرف على الحق عن غير طريق الشرع أو الوحي الأمر الذي تترتب عليه نتائج خطيرة من الاقرار بمعارف متعددة لا تعود كلها إلى مصدر واحد وبعدم انفراد الشرع بالدلالة على الحق . . .

إن القول بوحدة الحقيقة يجعل الخلاف ينحصر في الطريق الذي يسلك والالة التي تستخدم للوصول إليها. إن ادخال مفهوم الالة يمهد للفصل بين سبيلي المعرفة (القياس الجدلي والقياس البرهاني) مع التركيز على وحدة الحقيقة.

إن اثبات الوحدة بين الحقيقة الدينية والفلسفية هي المهمة الكبرى التي قامت بها فلسفة التأويل عند ابن رشد. . .

يستهل ابن رشد موقفه في مسألة التأويل بتقرير الهدف الذي ينشده ويبني عليه وهو وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة فإذا كانت هذه الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[١] والحال هذه فقد آثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة، فلا بد إذن من حل هذه المشكلة لأن ابن رشد وهو المؤمن بالقرآن لا يقل إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهية، لذلك لا يسعه التغاضي عن تفسير الخلاف حال وجوده ولا مناص من التذرع بالتأويل لاعادة الاقرار بتكافوء الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة. . . لذلك كان التأويل عند ابن رشد هو السبيل إلى نفي ما يبدو من تعارض وتناقض بين ظواهر بعض النصوص وبين الحقائق اليقينة التي تجيء ثمرة للبرهان عند أهل النظر والمشتغلين بصناعة الحكمة. . . وهو يقطع بصلاحيات التأويل في كل المواطن والمواقف التي يبدو فيها مثل هذا التعارض بين ظواهر النصوص ومعطيات البرهان.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٣٥.

من هنا كان حكم ابن رشد وقوله: ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد من الجمع بين المنقول والمعقول(١).

بل وأكثر من ذلك يذهب ابن رشد إلى أن في ألفاظ الشرع، وظواهر نصوصه ما يشهد للتأويل في كل موطن يحتاج التوفيق بين الحكمة والشريعة فيه إلى التأويل وفي ذلك يقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد(٢).

فكأنما قصد الشرع إلى ذلك قصداً. وذلك لغرض «تنبيه الراسخين في العلم على التأويل» الذي يجمع بين ظواهر النصوص وبين ما يعارضها من حقائق البرهان(٣)... لكن دلالة النص تجعلنا ندرك أن ابن رشد لا يقصد بالتأويل اكتشاف حقيقة غير تلك التي يتضمنها القول الديني نفسه... إنما هدفه أن يجعل القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي... أن المعارف التي قد يكشف عنها النظر البرهاني أما أن تمت إلى ما قد سكت عنه الشرع (أي الكتاب والسنة) أو ما صرح به. فإذا كان قد سكت عنه فلا اشكال في الأمر، إذ شأنه في ذلك شأن الأحكام الفقهية التي لم يتطرق إليها الشرع وإنما استنبطت بالقياس الشرعي. وإذا كان قد

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦.

(٣) د. محمد عمارة، مقدمة، فصل المقال، ص٩.

صرّح به فإما أن يكون مما يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق. فإذا لم يتفق تحتم تأويله. أما علة هذا التباين بين هذين الضربين من الأقاويل في الشرع عند ابن رشد، فهو اختلاف فطر الناس وتباين درجات التصديق عندهم فالتأويل «للظواهر المتعارضة» من الكتاب إنما اختص به «الراسخون في العلم» دون سواهم فإذا ذهب منكر ذلك إلى أن تقرير ما يجوز تأويله وما لا يجوز إنما يكون باجماع المسلمين ومن أئمة المسلمين من لا يقطع بتكفير من خرق الاجماع في التأويل. أضف إلى ذلك أن الاجماع لا يتقرر في النظريات على وجه يقيني. لذلك عرض ابن رشد لتكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام لا سيما أبي نصر وابن سينا في «تهافت الفلاسفة» لما يزعمه من خرقهم الاجماع في تأويل ما ينص عليه الشرع في باب حشر الاجساد وأحوال المعاد، من جهة، ولقولهم بأزلية العالم ومعرفة الله بالكليات دون الجزئيات من جهة أخرى. ورد عليه من وجهين:

الأول: أن الغزالي يناقض في فصل التفرقة بين الإسلام (الزندقة) منطوق ذلك.

والثاني: أنه قد غلط على الحكماء والمشائين في مسألة العلم وغلا في الحكم عليهم في مسألة القدم[1].

يقدم د. محمد عمارة لكتاب «فصل القمال» بقوله: في «فصل المقال» «وضميمة العلم الإلهي» عرض ابن رشد لثلاث من القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين... ولكن قصده لم يكن في هذا

(١) د. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص٣١.

النص إلى هذه القضايا في الأساس، لأنها أكبر من أن يوفيها حقها من البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود هذا، إلى أنه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه «مناهج الأدلة» وعندما رد على الإمام الغزالي في «تهافت التهافت»، وإنما كان تعرضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح فيها مقصده من هذا النص، والذي هو أساسا اثبات اخاء الحكمة (الفلسفة) للشريعة. وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الاخاء[١]... ثم يضيف الأمر الذي يتميز به حديث ابن رشد في التأويل وضرورته وقواعده إنما يتعلق بتطبيقه لقواعد هذا المنهج على القضايا الثلاث الأساسية التي دار من حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، فهو عندما يشير إلى أن الأشعرية قد أولوا بعض النصوص، والمعتزلة قد أولوا الكثير من النصوص، وعندما يستشهد بالغزالي الذي تحدث في (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) عن المراتب الخمسة للوجود: الذاتي والحسي، والخيالي والعقلي، والشبهي... فكأنما يريد أن يقول لنا: أن العبرة ليست في التسليم بجواز التأويل أو وجوبه، ولا في تعداد مراتب الوجود التي لا يكفر المصدق إذا تصور شيئاً من أمور الآخرة مثلاً على أي مرتبة من هذه المراتب. إن العبرة ليست في ذكر ذلك والحديث عنه. وإنما هي في تطبيق هذا المنهج على القضايا الرئيسية التي شغلت الكثيرين بالجدل والخلاف... فالغزالي برغم إيمانه بهذا المنهج إلا أنه قد أخطأ في تطبيقه عندما كفر الفلاسفة المسلمين بصدد هذه القضايا الثلاث:

العالم، والمعاد، والعلم القديم...

---

(١) د. محمد عمارة، المقدمة فصل المقال، ص٨.

فلو تأول الغزالي ظواهر النصوص التي وردت في المعاد مثلاً، لما كفر الذين صدقوا وآمنوا بوجود السعادة الآخروية والشقاء الآخروي، بسبب تأويلهم للتفاصيل والجزئيات التي جاءت بها ظواهر بعض النصوص في هذا المقام... لأنهم لم ينكروا وجود المعاد، وإنما تأولوا ظواهر بعض النصوص دون الخروج عن مراتب الوجود التي عددها الغزالي نفسه في هذا الباب... ومثل ذلك قائم في غير قضية المعاد من قضايا الخلاف بين الغزالي وفلاسفة المسلمين[1].

تستوقفنا مداخلة الدكتور محمد عمارة، في مسألة هامة وهي: أن كتاب فصل المقال لم يقصد الرد على الغزالي في القضايا الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة ولكنه أتى على ذكرها كامثلة تطبيقية لمنهجه في تقرير الاخاء في الحكمة والشريعة واعتماده تأويل النصوص حال التعارض بينهما...

دون شك أن ابن رشد كان يشعر بعمق المأزق الذي أحدثته حملة الغزالي على الفلسفة. لقد أحاطت أثر ذلك بالنشاط الفلسفي في الإسلام شبهة حادة نجمت عنها نتائج هامة تخطى أثرها تعيين الموضوع الفلسفي وتحديد مسائله إلى أمور هي في أساس النشاط الفلسفي ومبتداه. فلم يقتصر أثر هذه النتائج على توجيه الفكر صوب البحث في التوفيق بين الشرع والعقل، وعلى شدة ما يندرج في هذا الباب دون غيره تقريباً من قدم العالم وخلق القرآن وعلاقة الصفات بالذات الإلهية والبرهان على الصانع وكماله... الخ، بل تعداه إلى علاقة الفكر بمسبقاته أي إلى ما يرسم مدى الفكر ويحده[2]. لذلك كان موقف ابن رشد محاولة حقيقة

---

(١) المصدر السابق، ص١٠.

(٢) وضاح شرارة، استئناف البدء، ص٥٦.

لدفاع شكلي عن الفلسفة وعن حق الفلاسفة في تأويل الشرع على ضوء المنطق شريطة ألا ينكروا أصلاً من أصول الدين. لا يخفى في دفاع ابن رشد غلبة النموذج الفقهي.

لقد كان يوقن بواجب الدفاع عن الفلسفة وأحسن دفاع: هو أن تكون الفلسفة قد أوصى بها القرآن. بل ربما يذهب أبعد من ذلك قائلاً أن القرآن الكريم يوجب ذلك على الذين يستطيعونه. إن هذه الأوامر القرآنية يجدها ابن رشد في الآيات: سورة ٤٩ الآية ٢، والسورة ٧ الآية ١٨٣. ففي هاتين الآيتين يلاحظ نظرة عقلية بحته لمسألة التكوين وبرهاناً عقلياً أيضاً على وجود الخالق. ففي هذه النصوص القرآنية يوصي باستعمال، على سبيل التجربة العقلية، القياس العقلي، والقياس الشرعي، رأى ابن رشد في ذلك شرعية النظر وكماله، وكذلك البرهان[١].

إن القاضي القرطبي لا يقف عند تغليب المثال الفقهي واللغوي في معالجته لعلاقة العنصر الفلسفي اليوناني بالثقافة الإسلامية، بل يتعداه إلى فهم فقهي ولغوي للفلسفة نفسها. فما أنواع المعارف إلا كنايات مختلفة عن معرفة مشتركة واحدة. ولا تفترق الطريق الشرعية عن الطريق العقلية إلا لافتراق جمهورها فالأولى جمهورها الخواص والثانية جمهورها: العوام[٢].

لم يكن ابن رشد من مشجعي الممارسة الحرة من قبل العامة للفلسفة، بل قال باقتصار التعاطي فيها للقادرين على النظر دون سواهم وعامة الناس يجب أن يمتنعوا عن مزاولة الفلسفة وهم الذين من أجلهم وضعت الشريعة بلغة اصطلاحية ليدركوا الحقائق الدينية دون تعقيد

(١) سلفادور غوميت نوغاليس، ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية، الندوة، ص٣٦٨.

(٢) وضاح شرارة، استئناف البدء، ص٦٢.

وبشكل سهل يناسبهم وعلى الفيلسوف أن يعرف كيف يؤول هذه الاصطلاحات ليصل إلى معناها الحقيقي.

يرى نوغاليس: أن الاشكالية أنه قد تبدو أن للقرآن اسلوباً عامياً يتعارض مع العقل ولكن لا ينبغي القول أنه اسلوب زائف بل هو فقط اسلوب اصطلاحي، وعلينا أن نبحث خلفه عن معناه الحقيقي العميق الذي لا يتعارض مع العقل، يعني أن ابن رشد قد أخضع القرآن فعلياً لمحكمة العقل. فإذا ما أضفنا إلى هذا مجهوده لتطهير الأرسطية من كل تأليهات الحالمين من العوفيين وفرسفة الأفلاطونية الجديدة فإنا نصل إلى شخصية ابن رشد الواقعية التي لا تريد قبول أي شيء لم يمر بالتجربة، أو يصلح لشرح التجربة. ولكن ذلك لا يعني أن تستغني عن كل شعور ديني والذي هو ضروري للطبيعة الإنسانية. وأعتقد أن لهذه النزعة الطبيعية يرجع الفضل في نجاح أرسطو في أوروبا في فترة نشطت فيها الدعوة إلى انفصال العلم عن اللاهوت ولربما في ذلك سر نجاح ابن رشد في استيعاب الثقافة العربية أكثر من سابقيه ومعاصريه. «فصل المقال» يمكن اعتباره المرجع الرئيسي لفهم تفكير ابن رشد وقد رأى فيه أرنالديز منهجية الفكر الإسلامي(١).

لكن عبد المجيد الصغير يرى أنه حينما نستمر في تحليل كتاب «فصل المقال» ولعله كتابه الأخير ـ يأخذنا العجب من وجود «تراجع» كبير لابن رشد لا أقول من نظرياته في «التهافت» ولكنه تراجع واضح عن الفجوة التي عمقها وخلقها فينا هناك ما بين الفكر الفلسفي والفكرين السني والأشعري: فها هي ذي المشاكل الكبرى الثلاث التي عمقت ذلك

---

(١) سلفادور غوميس نوغاليس، ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية، الندوة، ص٣٦٨.

الخلاف وتلك الفجوة في كتاب «التهافت» تصبح هي ذاتها السلم الذي نرتقي، من خلاله، نحو تضييق فجوة الخلاف بين الحكمة والشريعة باطلاق بل، بالأولى بين الحكمة الأرسطية وبين المذاهب الكلامية، خاصة الأشعرية وأهل السنة (ويمكن القول أيضاً تضييق الخلاف بين ابن رشد والغزالي ذاتهما). ذلك أننا نجد ابن رشد في (فصل المقال) في أثناء عرضه للمشاكل الثلاث وهي خلق العالم، العلم الإلهي، البعث والمعاد، والتي حرصت في كتاب (التهافت) على توضيح وجهة نظر الفلسفة الأرسطية، خاصة، فيها ومدى اختلافها بل تناقضها مع وجهة نظر الأشاعرة وغالبية علماء الكلام. أقول نجد ابن رشد يعرض لنفسه تلك المشالك في «فصل المقال» باسلوب آخر ومختلف وفيه الكثير من الليونة والرغبة الشديدة في البحث عن نقط الالتقاء وتقريب وجهات النظر(١) . . .

إذاً لماذا كل تلك الضجة في صف الفلسفة؟

إذا كانت «المذاهب في العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر».

ثم هل وفق ابن رشد في غايته وهل وجد صعوبة في طريقه؟

لا شك أن غاية ابن رشد كانت الدفاع عن مشروعية الفلسفة على أرض الإسلام وذلك دأب الفيلسوف المؤمن الذي حرص بايجاد الأسانيد الشرعية في الكتاب والسنة لفكره الفلسفي وساعده في ذلك طبيعة القرآن، وروح الإسلام التي تدعو إلى التوفيق بين الجهات التي بينها خلاف أن هذه الروح مع عوامل أخرى هي التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى العمل على التوفيق بينه وبين فلسفة اليونان كما عرفوها. لكن هذه المحاولات

---

(١) عبد المجيد الصغير. المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، الندوة، ص٣٣١.

التوفيقية التي كانت تأتي دائماً متأخرة واعجاب الفلاسفة المسلمين المتقدم والمستمر بفلسفة أرسطو، كان أحد أهم أسباب مأزق الفكر الفلسفي في الإسلام. إن ابن رشد لم ينجح عملياً النجاح الذي كان يرجوه ويرغب فيه رغبة صادقة إذ بقيت الفلسفة بعده زمناً طويلاً وهي مضيئة والفلاسفة وهم معتبرون خارجين عن الدين... ... ويكفي أن نشير في هذا إلى فتوى ابن صلاح المتوفي عام ٦٤٣هـ إذ يقرر تحريم المنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً لما يؤديان إليه من الزندقة والضلال وإلى الذهبي في القرن الثاني هجري إذ يقرر أن الفلسفة الإلهية في شق وما جاء به الرسل في شق ونشير أيضاً إلى رأي ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) بأن الفلسفة مخالفة للشريعة وإلى المقريزي (ت٨٤٥هـ) إذ يرى أن الفلسفة جرت على الإسلام ما لا يوصف من البلاء وأخيراً إلى طاش كبر زاده (ت٩٦٢هـ) الذي وصف حكماء الإسلام بأنهم أعداء الله ورسله[1]. إن المؤمن الذي يعتقد أنه لا بد من التصديق بصريح القرآن الذي لا يحتمل التأويل يرى أنه لا يستطيع بحال أن يوفق في هذه الناحية بين القرآن ومذهب الفلاسفة. لذلك لم يتلق علماء الكلام والجمهور الغالب في القرون اللاحقة أحابيل الفلاسفة الرامية إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة بالرضى والامتنان. فلا تمثيلية الفارابي وابن سينا ولا ازدواجية ابن رشد بدت وافية بالمراد. وهو تخطي التناقض الظاهر بين منطوق الوحي ومدلول العقل فانهالت على الفلاسفة الضربات القاصمة من كل جانب، من الجانب الأشعري على يد أبي بكر الباقلاني (توفي ١٠١٣) والغزالي (توفي ١١١١) ومن الجانب الظاهري على يد ابن حزم (ت١٠٦٤) وابن تيمية (ت١٣٢٧) ومن الجانب المالكي

---

(١) محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة، ص٢٢٥، ٢٢٦.

على يد ابن خلدون (ت١٤٠٦).

هكذا يتجلى (تهافت) الفلسفة واضحاً للعيان بعد قرون من الكفاح العقلي الرامي إلى اقامة وطن قومي للفلسفة في الربوع العربية فهل يصح لنا أن نستنتج من ذلك، كما استنتج العديد من مؤرخي الفلسفة العربية والإسلامية. أن هذه الفلسفة منيت بالافلاس الذريع آخر الأمر وأن سيرتها طويت إلى غير رجعة؟

جوابنا الصريح هو نعم إذا قصرنا غرض الفلسفة على مشكلة التوفيق بين الحقيقة الدينية أو الشرعية، والحقيقة الفلسفة أو العقلية.

هذا التوفيق لم يكن ليكتب له النجاح أصلاً، لا بالفعل ولا من حيث المبدأ. لأن المقدمات والأسس التي تبنى عليها كلتا هاتين الحقيقتين، متضاربة. بل قد يذهب الناظر في تطور الفكر العربي القديم إلى أبعد من ذلك؛ كان لا بد للفلسفة أن تمنى بالافلاس بحكم انصرافها شبه التام إلى الخوض في المسائل الإلهية المستعصية التي لم تستمد أصلاً من فلاسفة اليونان. ولا سيما أرسطو بل من القرآن من جهة وأفلوطين وأتباعه من جهة ثانية. وتصوفية هذا الفيلسوف المتأخرة معروفة، والقرآن ليس بالطبع معدناً للمعارف الفلسفية بالمعنى الأصيل[١]. هكذا أحاطت بالنشاط الفلسفي في الإسلام شبهه حادة لم يبددها اعلان الأشعري وأمثاله «استحسان الخوض في علم الكلام» ومسائله. كما لم يبددها ادعاء الادلاء بالقول الفصل فيما بين العقل والنقل من اتصال. ولكن هل وقفت هذه الشبهة عائقاً أمام نمو الفكر الفلسفي في الإسلام.

(١) د.ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، ص١٢، ١٣.

هل نحن في حال «انعدام الفلسفة»؟

يرسم الاستاذ مرتضى مطهري في كتابه «العدل الإلهي» صورة حية ومضيئة لتأثير الكلام الإسلامي في الفلسفة الإسلامية.

حيث: لم تصل بحوث علم الكلام إلى نتيجة نهائية ولكنها أمدت الفلاسفة الإسلاميين بمدد وافر في المسائل الإلهية. وقد افتتحت الفلسفة الإسلامية ميادين جديدة في مسائل الإلهيات بالمعنى الخاص وازدادت الفجوة اتساعاً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية وقد حدث ذلك كله بفضل علم الكلام الإسلامي، وقد افتتح علماء الكلام آفاقاً جديدة وطرحوا مسائل ذات أهمية فائقة، ومع أنه لم ينمو معالجتها والخلاص من عهدتها ولكنهم قد وضعوها على عاتق الفلاسفة المسلمين...

وبالإضافة إلى أن المتكلمين قد طرحوا سلسلة من المسائل وافتتحوا أبواباً أمام عيون الفلاسفة فإنهم قد أسدوا خدمة إلى النتائج العقلية أيضاً، وذلك أنهم لم يقفوا موقف التسليم أمام الأفكار اليونانية بل عارضوها ومحصوا الفلسفة القديمة فكتبوا فيها وردوا عليها، ففتحوا أبواب الشك على مصاريعها وهبت رياح التردد على الأفكار الفلسفية واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلاسفة وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود، فاوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في الهيات الفلسفة الإسلامية وخلال هذا السعي كسبنا جولات قيمة في ميادين جديدة[1].

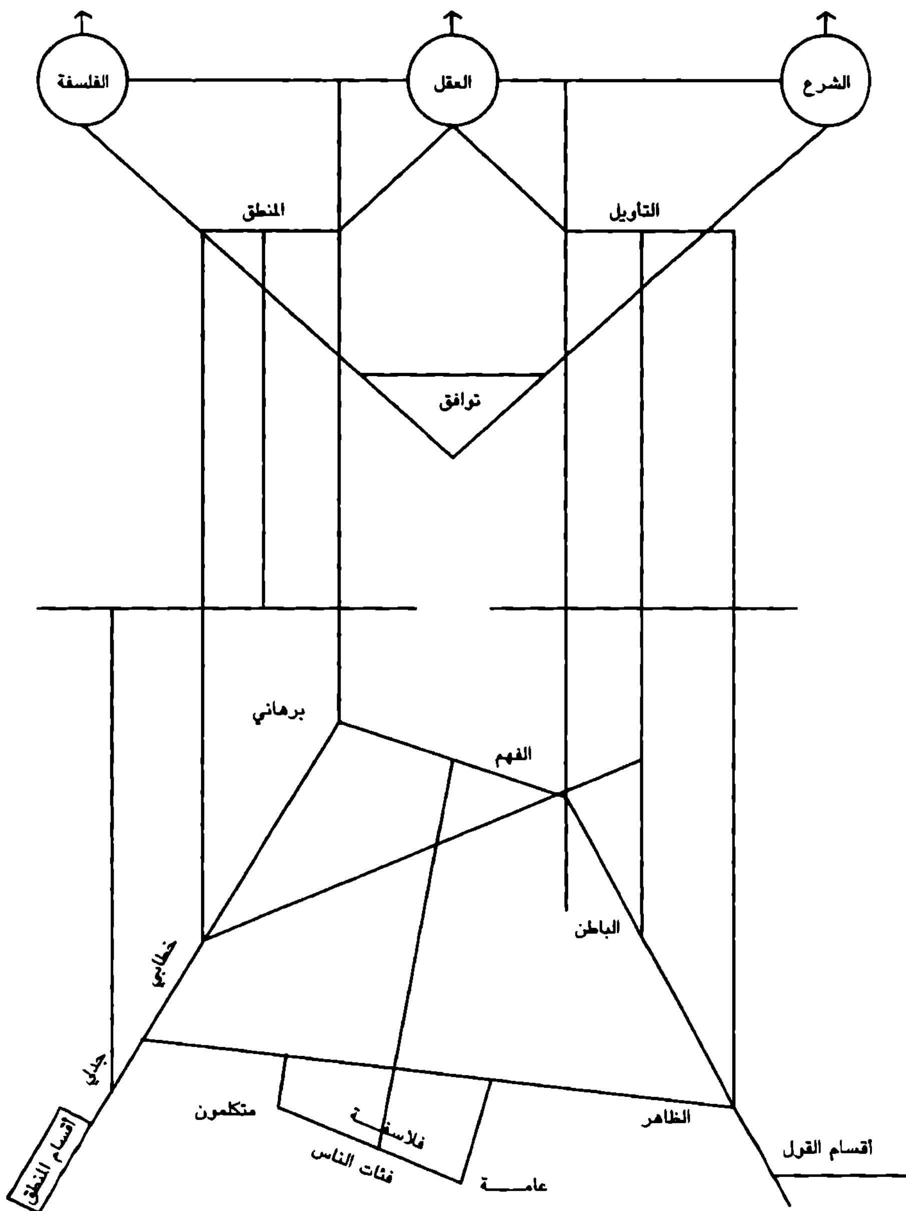
هذه بعض من ثمار الصحبة والتحاب بين الشريعة والحكمة...

---

(١) أستاذ مرتضى مطري، العدل الإلهي، ص٣٤، ٣٥.

رسم بياني بالعلاقة بين: الشرع ـ العقل ـ الفلسفة في «فصل المقال»

اللـــــــــه (جلَّ جلاله)



كتابة توضيحية للرسم

ـ تتوافق مفاهيم ومقولات:

الشرع ـ العقل ـ الفلسفة

على نسق واحد، من حيث غايتها في الدلالة على الله «سبحانه وتعالى».

ـ وحدها كلمة الله في المطلق بأحرف نورانية.

ـ المنطق آلة العقل ومدخله لفهم الفلسفة.

ـ الفهم العقلي للشرع يسمح بتأويل النص، ويدخله في حالة توافق مع الفلسفة.

ـ يفهم العقل الشرع باستخدام المنهج الخطابي وتلك طريقة الجمهور وعامة الناس.

ـ يفهم العقل الشرع باستخدام المنهج الجدلي وتلك طريقة علماء الكلام.

ـ يفهم العقل الشرع باستخدام المنهج البرهاني وتلك طريقة الفلاسفة (الراسخون في العلم).

ـ هكذا أقسام المنطق ثلاث:

الخطابي

والجدلي

والبرهاني

ـ وفئات الناس ثلاث:

العامة

والمتكلمون

والفلاسفة

ـ واقسام القول:

الظاهر

والباطن

فهرس